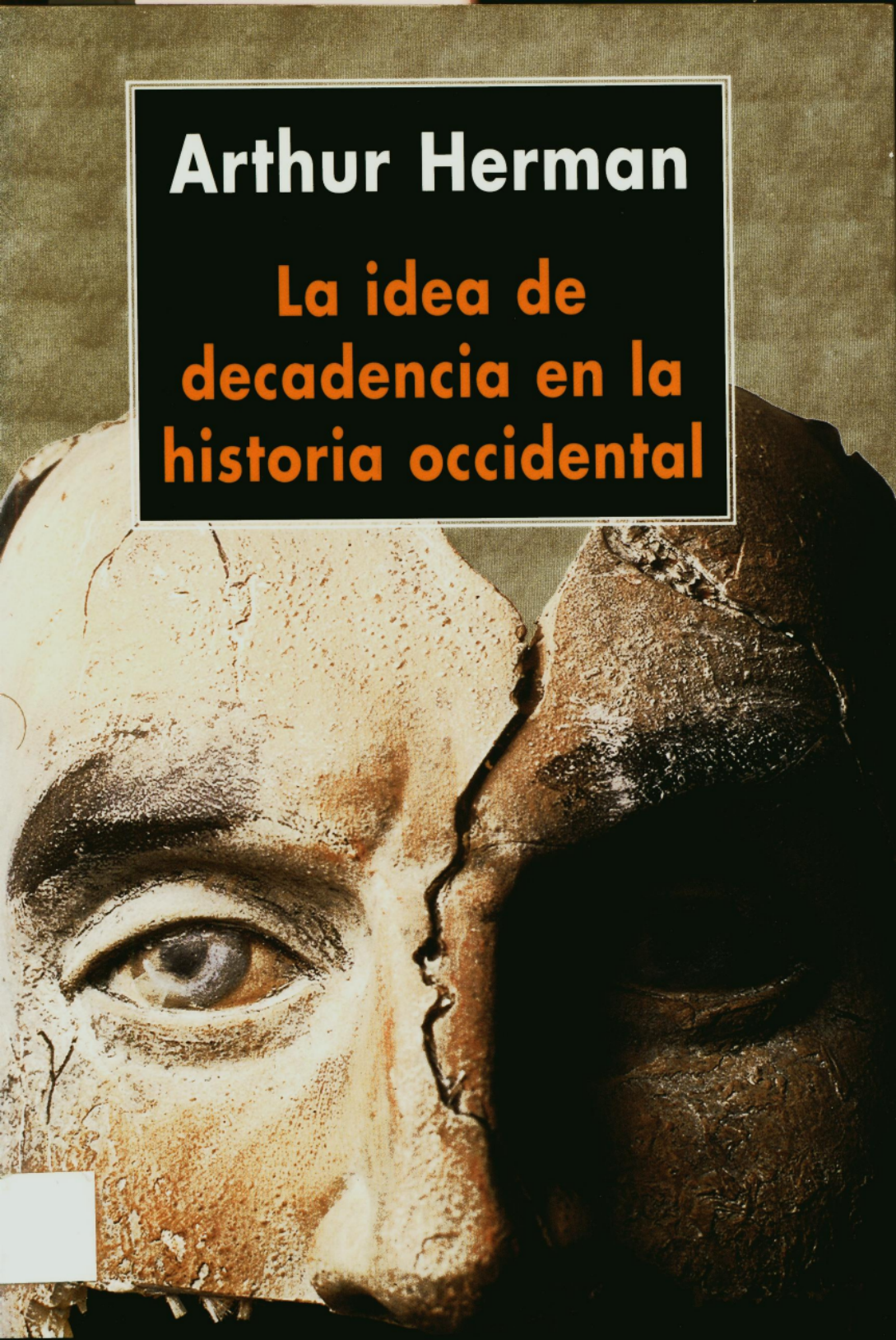
Arthur Herman

La idea de decadencia en la historia occidental



EDITORIAL ANDRES BELLO

Desde el nazismo hasta la contracultura de los años sesenta, desde los socialistas fabianos (Bernard Shaw entre ellos) de Inglaterra hasta el multiculturalismo norteamericano actual, desde Drácula y Freud hasta Madonna, el historiador Arthur Herman examina la idea de decadencia en la historia occidental y explica de qué modo la convicción acerca del fin inevitable de la civilización se ha convertido en dato inamovible de la imaginación de Occidente.

Herman revisa las ideas de quienes llegaron a considerar que la civilización es una empresa condenada a fracasar, por ejemplo las de Arthur de Gobineau, el aristocrático fundador del racismo moderno, o las de Friedrich Nietzsche, cuyas nociones vitalistas e irracionalistas inclinaron a toda una generación hacia el fascismo y el nazismo. Pero también examina las propuestas de pensadores nada románticos, que terminaron obsesionados con la imagen del fracaso de su civilización: las de los historiadores Burkhardt y Toynbee, las de H. G. Wells inventor de la ciencia ficción moderna y las de Freud. Los califica de «pesimistas históricos» que abrieron el paso a «pesimistas culturales» como Brecht, Sartre, Artaud, Fanon, Pound, Heidegger, Baldwin y hasta Norman Mailer. Todos ellos, de un modo u otro han celebrado el desencadenamiento del deseo sexual, el poder racial, la violencia y la crueldad como nuevas formas de «autenticidad humana», antídoto vital contra las fuerzas destructoras de un capitalismo tecnocrático. Y abrieron paso, a su vez, a toda suerte de movimientos radicales que continúan configurando

ARTHUR HERMAN

LA IDEA DE DECADENCIA EN LA HISTORIA OCCIDENTAL

Traducción: Carlos Gardini

EDITORIAL ANDRES BELLO
Barcelona • Buenos Aires • México D.F. • Santiago de Chile

UNIVERSIDADE DA CORUÑA
CAMPUS DE FERROL
BIBLIOTECA CASA DO PATIN

Título de la edición original:
The Idea of Decline in Western History
Edición original: The Free Press, a Division of Simon & Schuster Inc., 1997

Diseño de portada: Alberto Cano
Diseño de colección: Enrique Iborra

Reservados todos los derechos. Queda rigurosamente prohibida, sin la autorización escrita de los titulares del *Copyright*, bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción parcial o total de esta obra por cualquier medio o procedimiento, incluidos la reprografía y el tratamiento informático, así como la distribución de ejemplares mediante alquiler o préstamo público.

Copyright © 1997 by Arthur Herman
Edición publicada por acuerdo con Simon & Schuster, New York

Derechos exclusivos en español

© Editorial Andrés Bello, 1998
Av. Ricardo Lyon 946, Santiago de Chile

Editorial Andrés Bello Española
Enrique Granados, 113 pral 1.ª - 08008 Barcelona
http://www.librochile.cl/andresbello/

ISBN: 84-89691-77-0

Depósito legal: B-45.986-1998

Impreso por Romanyà Valls S.A. - Pl. Verdaguer, 1 - 08786 Capellades

Printed in Spain

Para Beth

INDICE

Introducción 11

PRIMERA PARTE
LOS IDIOMAS DE LA DECADENCIA

1. Progreso, caída y decadencia 23
2. Restos de naufragio 55
   Arthur de Gobineau y el pesimismo racial
3. Pesimismo histórico y cultural 83
   Jacob Burckhardt y Friedrich Nietzsche
4. Degeneración 115
   La ruina del liberalismo

SEGUNDA PARTE
PREDICIENDO LA DECADENCIA DE OCCIDENTE

5. Apocalipsis en la Edad del Oropel 153
   Henry y Brooks Adams
6. Blanco sobre negro 192
   W. E. B. Du Bois
7. El pesimismo histórico alemán 225
   Oswald Spengler y la decadencia de Occidente
8. Aceptando la derrota 259
   Arnold Toynbee

TERCERA PARTE

EL TRIUNFO DEL PESIMISMO CULTURAL

9. La personalidad crítica 297
La escuela de Francfort y Herbert Marcuse

10. Los profetas franceses modernos 330
Sartre, Foucault, Fanon

11. El movimiento multiculturalista 364

12. Ecopesimismo 399
Telón

Epílogo 439

Notas 451

Bibliografía 477

Agradecimientos 505

Indice temático 507

INTRODUCCION

Cuando comentaba a amigos o conocidos que estaba escribiendo un libro sobre la decadencia de la civilización occidental, inevitablemente me preguntaban si tal decadencia existía o no. Yo tenía que aclararles que el libro se proponía examinar la idea de la decadencia occidental como parte del pensamiento moderno, no dictaminar si la civilización moderna estaba condenada o no.

Señalaba que los intelectuales predicen el colapso inminente de la civilización occidental desde hace más de ciento cincuenta años, pero que la influencia de esta civilización ha crecido más rápidamente en ese período que en cualquier otra época de la historia. Hoy los ideales culturales y las instituciones de Occidente gozan de más prestigio que durante el ápice de la colonización y el imperio europeos. Las aportaciones esenciales de Occidente al mundo contemporáneo incluyen el papel preponderante de la ciencia y la tecnología en el mejoramiento de la vida material, nuestra creencia en la democracia, los derechos del individuo y el imperio de la ley, así como los efectos liberadores del capitalismo de mercado libre y la propiedad privada. Al aproximarnos al siglo veintiuno, estas convicciones parecen constituir cada vez más los pilares inconmovibles de la perspectiva global moderna.

No obstante, suelo toparme con un fuerte escepticismo cuando señalo estos factores como prueba de que, parafraseando a Mark Twain, los informes sobre el deceso de Occidente pueden ser muy exagerados. Si realizaba una encuesta entre los espectadores de mis conferencias de la Smithsonian Institution –que suelen ser mayores que mis alumnos universitarios–, la gran mayoría votaría a favor del veredicto de que la civilización, es decir, el Occidente moderno, se encuentra al borde de la disolución.

Vivimos en una época en que el pesimismo es la norma y no la excepción. Hace dos décadas John Kenneth Galbraith observaba que los editores querían que los autores usaran títulos como *La crisis de la democracia en Estados Unidos,* pues sabían que esos títulos

vendían más. La observación parece aún más atinada en la actualidad. Se han publicado muchos libros sobre la "crisis", preparándonos para un siglo veintiuno que será una época de profunda disgregación e incertidumbre donde el Occidente –que en gran medida significa Estados Unidos– será cada vez más impotente para señalar el rumbo. Se sostiene que Estados Unidos y Europa han perdido su posición de predominio mundial, y que será mejor que nos preparemos para lo peor. He aquí un razonamiento frecuente.

> Poco más de un cuarto de siglo después que Henry Luce proclamara "el siglo americano" la confianza americana ha descendido a su punto más bajo. Los que hace poco soñaban con el poder mundial ahora se sienten incapaces de gobernar la ciudad de Nueva York. La derrota en Vietnam, el estancamiento económico y el inminente agotamiento de los recursos naturales han provocado un ánimo pesimista en los círculos más altos, el cual se propaga por el resto de la sociedad mientras el pueblo pierde la fe en sus dirigentes. La misma crisis de confianza afecta también a otros países capitalistas.

Estas palabras pertenecen al prefacio de *La cultura del narcisismo* de Christopher Lasch. Publicado en 1979, advertía que "la sociedad burguesa ha perdido la capacidad y la voluntad de enfrentar las dificultades que amenazan con derribarla" y que "la crisis política del capitalismo refleja una crisis general de la cultura occidental". Lasch citaba palabras del prestigioso historiador David H. Donald: "La época de la abundancia ha terminado" y asoma "la lobreguez de la nueva era".[1]

Menos de una década después, la política americana y europea presenció el retorno general a las virtudes de la libre empresa, los valores burgueses y una nueva "era de la abundancia", mientras los precios del petróleo caían y los países no occidentales comenzaban a adoptar el capitalismo a la americana, no el socialismo, para fortalecer su economía industrial. Pero en *Ascenso y caída de las grandes potencias* (1987), Paul Kennedy argumentaba que los americanos estaban por enfrentar el mismo destino que los británicos a fines del siglo diecinueve: su decadencia como potencia mundial. Estados Unidos sufría de lo que Kennedy llamaba "obesidad imperial", y se las veía con las mismas e inexorables fuerzas que habían erosionado la *Pax Britannica* y desatado las dos guerras mundiales. Arrinconado por los compromisos militares de la Guerra Fría y por sus nuevos

competidores económicos de la Cuenca del Pacífico, Estados Unidos perdía su posición dominante en el mundo. "La misión de los estadistas americanos en las décadas venideras –escribía Kennedy– consistirá en 'gestionar' los asuntos de tal modo que la relativa erosión de la posición estadounidense sea lenta y llevadera."[2]

La predicción de Kennedy acerca de la "obesidad" causada por la Guerra Fría resultó ser correcta, pero no para los Estados Unidos sino para la Unión Soviética. Menos de tres décadas después de la publicación del libro de Kennedy, desapareció el imperio soviético (que apenas se mencionaba en el libro) mientras Estados Unidos adquiría la posición de "única superpotencia mundial".

Los hechos en sí no bastan para elaborar o refutar una teoría de la historia. El pesimismo y el optimismo son actitudes que el estudioso traslada a su análisis de los hechos, no conclusiones que surgen de dicho análisis. Los asertos de Kennedy sobre la "obesidad imperial" concuerdan con el desánimo predominante acerca del destino de la sociedad americana al aproximarse el final del siglo veinte. El analista político Kevin Phillips recurrió a Kennedy para comparar Washington, DC con la Roma imperial y la Londres del siglo diecinueve, la congestionada y "arrogante capital" de un imperio decadente gobernado por "elites abusadoras y recalcitrantes". "Muchas cosas que sucedieron entonces están sucediendo de nuevo", afirmaba. La "polarización económica" y "una clase media declinante" van de la mano con "una expansión del lujo y la permisividad moral", la "pérdida del viejo patriotismo" y las "lamentaciones por la decadencia moral". El diagnóstico de decadencia (como en los escritos del propio Phillips) se presenta como prueba de la decadencia misma.[3]

El crítico negro Cornel West usó la imagen de Kennedy acerca del "eclipse de la hegemonía de Estados Unidos en el mundo" como fundamento de su propia síntesis de los males del país en *Race Matters* (1993). West advertía que una "depresión silenciosa" asolaba la sociedad americana, con una merma en los empleos industriales y los ingresos, y un colapso de la comunidad. El "deterioro cultural en un imperio decadente" había creado "gentes sin raíces" y una "ciudadanía impotente que no incluye sólo a los pobres sino a todos nosotros".[4] El libro de West, y los libros *Capital arrogante* y *Punto de ebullición* de Phillips se sumaron a otros textos sobre el futuro de Estados Unidos con títulos deprimentes tales como *El ocaso de la democracia, La trampa de la democracia, Juicio a la democracia, Desistiendo de la democracia, La república estancada, La venta de Estados Unidos, La bancarrota de Estados Unidos, El sueño americano en peligro* y *¿Quién le dirá al pueblo?*[5]

Sin embargo, aunque muchas de estas afirmaciones sobre el deterioro y la decadencia parecen referirse a temas específicos, tienen un aire de *déjà vu*. Si las lúgubres advertencias de Kevin Phillips sobre la "década rapaz" de Reagan evocan los ataques del bostoniano Henry Adams contra la "Edad del Oropel", las advertencias de Paul Kennedy de que el siglo veintiuno introducirá una lucha del "Occidente contra el resto", con "poblaciones jóvenes y crecientes, pobres en recursos, capitales y educación" por una parte, y "sociedades demográficamente moribundas y cada vez más ricas" por la otra, evoca a Arnold Toynbee, Oswald Spengler, Benjamin Kidd y otros profetas sombríos de las primeras décadas de este siglo. Esos autores habían acuñado el término "Occidente" para describir una civilización europea tambaleante que, según creían, declinaba sin cesar, como un brillante ocaso en el cielo del Oeste.

El muy publicitado *La curva de la campana* (1994) de Charles Murray y Richard Herrnstein presentaba una imagen del futuro de Estados Unidos que evocaba los escritos de los eugenistas y los "científicos racionales" de fines de siglo, el momento en que la imagen de la decadencia occidental cobró su forma decisiva. Charles Murray advertía que la móvil sociedad norteamericana estaba a punto de dividirse en dos, de acuerdo con el cociente intelectual y la capacidad cognoscitiva. Estados Unidos se estaba convirtiendo en "dos naciones" donde una elite distante y culturalmente aislada poseía la mayoría de los recursos económicos y una clase inferior cada vez más idiotizada e indefensa, compuesta por blancos y negros. Las medidas políticas para encarar esta bifurcación de la sociedad "se volverán cada vez más totalitarias", predecía Murray, con crecientes poderes policíacos, la propagación del antagonismo y el resentimiento racial, el menoscabo de las libertades personales y la creación de una "versión suntuaria y tecnológica de la reserva indígena para una sustancial minoría de la población". Su conclusión era que "sin control, estas tendencias conducirán a Estados Unidos hacia algo semejante a una sociedad de castas". Agregaba que "al igual que otras visiones apocalípticas [del futuro de Estados Unidos], ésta es pesimista, quizá demasiado. Por otra parte, sobran motivos para ser pesimista".[6]

Como si estas preocupaciones no bastaran, hoy existen temores acerca del deterioro ambiental y sus consecuencias para la supervivencia de la sociedad occidental moderna, e incluso del planeta. Estas alcanzaron una suerte de crescendo con la publicación de *La Tierra en crisis* del vicepresidente Albert Gore en 1992.

A menos que "abracemos la preservación de la Tierra como nuevo principio organizativo", escribía Gore, "la supervivencia de

nuestra civilización estará en entredicho".[7] El calentamiento del globo, el agotamiento de la capa de ozono, la destrucción de los bosques tropicales, la extinción de las especies en peligro, el envenenamiento del aire y del agua planteaban amenazas mortales para nuestra existencia. En respuesta, "nos recluimos en las seductoras herramientas y tecnologías de la civilización industrial, pero eso sólo crea nuevos problemas a medida que nos aislamos cada vez más unos de otros y nos apartamos de nuestras raíces". En cambio, es preciso que la población mundial "eche una mirada atenta a los hábitos de mente y acción que reflejan –y han conducido– a esta grave crisis". Entre esos hábitos se encuentran el capitalismo adquisitivo moderno, que ha sido ciego a la destrucción del medio ambiente.[8] Además está la naturaleza de la civilización tecnológica:

> El edificio de la civilización se ha vuelto asombrosamente complejo, pero mientras se complica cada vez más, nos sentimos cada vez más distantes de las raíces que nos unen con la Tierra. En cierto sentido, la civilización ha realizado un viaje desde sus cimientos naturales hacia un mundo cada vez más sofisticado, controlado y manufacturado, obra de nuestra iniciativa y un designio a veces arrogante.

Esta civilización ahora enfrenta una "crisis colectiva de identidad", sugiere Gore, y se acumulan pruebas de que "en la civilización moderna existe una crisis espiritual que parece nacer del vacío de su centro y la ausencia de un propósito espiritual más amplio".[9]

"Es fácil", dice Gore, "sentirse abrumado, totalmente impotente para efectuar cambios" cuando enfrentamos una inminente catástrofe de esta magnitud. Algunas personas, no obstante, demostraban la voluntad de enfrentar el reto.

El 21 de abril de 1995, en Sacramento, estalló una bomba en la oficina del ejecutivo maderero Gilbert Murray, matándolo al instante. La investigación policíaca llegó a la conclusión de que el homicidio era obra del Unabomber, un legendario renegado que había matado a tres personas y herido y mutilado a otras veintitrés en una campaña guerrillera de un solo hombre contra "el estado corporativo". Esta vez el Unabomber redondeó su ataque con un manifiesto de 35.000 palabras, titulado "La sociedad industrial y su futuro", que sintetizaba todas las perspectivas pesimistas acerca del futuro de la sociedad moderna, y de Estados Unidos y del planeta, que habían aparecido en las últimas décadas.

"La Revolución Industrial y sus consecuencias han sido desastrosas para la raza humana", comenzaba el Unabomber. Había "desestabilizado la sociedad, volviendo la vida insatisfactoria y sometiendo a los seres humanos a indignidades y lesiones psicológicas (y en el Tercer Mundo, también a sufrimientos físicos) y provocando diversos daños en el mundo natural". No queda un "marco estable" para la humanidad, concluía, sólo un cambio constante e inexorable. Los principales villanos eran la tecnología, el capitalismo con su "afán de incesante adquisición material", y la ciencia, que "avanza a ciegas, sin consideración por el auténtico bienestar de la raza humana", obedeciendo las órdenes de funcionarios del gobierno y ejecutivos de las empresas. Juntos habían creado una sociedad donde "sólo se requiere un esfuerzo mínimo para satisfacer nuestras necesidades físicas". La sociedad industrial privaba a la gente de su autonomía personal y sus contactos con lo que el Unabomber llamaba "el proceso del poder", la experiencia personal de lugar y propósito en el mundo. En consecuencia, la verdadera libertad había desaparecido.

El Unabomber acusaba a los americanos modernos de llevar una vida de "aristócratas ociosos y decadentes": de gente "aburrida, hedonista y desmoralizada". Con su conformismo y docilidad, eran comparables a "animales domesticados", y la elite tecnológica empresarial dictaba y controlaba cada aspecto de sus vidas. El Unabomber reclamaba una revolución mundial "no para destruir gobiernos sino las bases económicas y tecnológicas de la sociedad actual". Tendría que surgir una nueva ideología "que se oponga a la tecnología y la sociedad industrial", de tal manera que "cuando se desmorone el sistema, los restos quedarán pulverizados de modo tal que el sistema no podrá reconstituirse". Creía que el ambientalismo radical era esa ideología. (El FBI descubriría un ajado y subrayado ejemplar de *La Tierra en crisis* de Gore en su cabaña, cuando lo arrestó en abril de 1996.) Pero no se hacía la ilusión de que fuera fácil crear la nueva sociedad ideal. Personalmente, "nuestro objetivo sólo consiste en destruir la sociedad existente", el Occidente moderno.[10]

Algunos hablan de la decadencia de la civilización, otros la viven. Este libro trata sobre los orígenes y la difusión de una tradición intelectual, la idea de "la decadencia de Occidente". Veremos cómo se formó en los recovecos del pensamiento europeo moderno en el siglo diecinueve y cómo se convirtió en lo que quizá sea el tema más dominante e influyente en la cultura y la política del siglo veinte. No sólo ha afectado la vida de la gente de modos inesperados y

sorprendentes que examinaremos con cierto detalle, sino que quizá sea inseparable de la idea misma de civilización.

Pero también veremos que la idea de decadencia abarca dos tradiciones diferenciadas. Por cada intelectual occidental que teme el colapso de su sociedad (como Henry Adams, Arnold Toynbee, Paul Kennedy o Charles Murray), hay otro que aguarda ese acontecimiento con delectación. Durante tres décadas, los pensadores y críticos norteamericanos más eminentes –desde Norman Mailer, Gore Vidal, Thomas Pynchon, Christopher Lasch, Jonathan Kozol y Garry Wills hasta Joseph Campbell, Joan Didion, Susan Sontag, Jonathan Schell, Robert Heilbroner, Richard Sennett, Noam Chomsky, Paul Goodman, Michael Harrington, E. L. Doctorow y Kirkpatrick Sale, aparte de Cornel West, Albert Gore y el Unabomber– han presentado una imagen de la sociedad norteamericana mucho más estremecedora que cualquier idea que pudieran exponer pesimistas como Charles Murray o Kevin Phillips. Como crítica de la sociedad industrial occidental, se remonta al siglo diecinueve. En esta perspectiva, la sociedad moderna es codiciosa y materialista, sufre una bancarrota espiritual y carece de valores humanitarios. Las personas modernas siempre son presa del desarraigo, el daño psicológico y el aislamiento. Son gente "desmoralizada", como diría el Unabomber. La pregunta clave no es si la sociedad americana o la civilización occidental *pueden* salvarse, sino si lo merecen.

Llamaremos "pesimismo cultural" a esta visión más oscura y radical. El pesimismo cultural encarna una visión específica de la historia moderna, ejemplificada por el título de la sombría obra maestra de Oswald Spengler, *La decadencia de Occidente*. El mundo moderno y el hombre moderno, afirma el pesimista cultural, están atrapados en un proceso de deterioro, agotamiento y colapso inevitable. El pesimismo cultural está muy influido por la filosofía de Friedrich Nietzsche y su condena general de la sociedad europea de su época como "enferma" y "decadente". "Hay un elemento de decadencia en todo aquello que caracteriza al hombre moderno", escribió Nietzsche en 1885. Hay una línea directa que une a Nietzsche y sus discípulos Martin Heidegger y Herbert Marcuse con el Unabomber y otros, un linaje que produjo una visión singular del Occidente moderno, sintetizada en *El hombre unidimensional* de Herbert Marcuse: "una confortable, blanda, razonable y democrática no libertad prevalece en la civilización industrial avanzada, un símbolo del progreso técnico". Para el pesimista cultural, el gran interrogante del futuro no es si la civilización occidental sobrevivirá, sino qué la reemplazará.

En su contexto europeo original, el pesimismo cultural abarcaba todo el espectro político e ideológico. Marcuse era marxista, Heidegger recibió a Hitler con entusiasmo, Oswald Spengler con reservas. Nietzsche, por su parte, despreciaba las etiquetas políticas convencionales. El pesimismo cultural es un ataque contra la cultura occidental moderna que antecede y trasciende la adhesión al credo marxista o socialista. Si las voces dominantes en el coro antimoderno actual de Estados Unidos vienen de la izquierda, los personajes como T. S. Eliot, William Faulkner, Evelyn Waugh, Walker Percy, Malcolm Muggeridge, Alexander Solzhenitsyn y Thomas Molnar han cantado ese estribillo desde la derecha.

Al margen del país, la época y la orientación política, todos estos autores comparten la misma visión profética: la civilización burguesa capitalista de sus tiempos, fuera 1846 ó 1886, 1946 ó 1996, está condenada a la autodestrucción. El capitalismo no sólo es doloroso o dificultoso para los que están excluidos de sus beneficios, o capaz de enorme destrucción física, o propenso a la chabacanería, o indiferente a "las cosas superiores" y las tradiciones espirituales. El pesimismo cultural sostiene que el curso normal de la sociedad civil en el modelo occidental –como sociedad capitalista o "comercial" que descansa sobre principios racionales y científicos, instituciones políticas democráticas y actitudes culturales y sociales conscientemente "modernas"– aguarda su propio apocalipsis secular. Una calamidad inevitable acecha sus logros y productos: como decía Oswald Spengler, al vivir en la sociedad moderna debemos estar "resignados a una vida trasnochada".[11] El hombre moderno vive en un mundo que se despeña en el abismo de la desesperación, hasta que surja un orden totalmente nuevo y redentor.

Esta tradición de pesimismo cultural ha modelado nuestra visión de nosotros mismos y nuestra sociedad de modos insospechados. El Unabomber, los revolucionarios marxistas del Tercer Mundo, los estudiosos afrocentristas, el vicepresidente Gore, Greenpeace, Robert Bloy y Madonna reflejan en sus ideas, cada cual a su modo, las premisas de esta tradición. Desde nuestra obsesión con la "identidad" y la "diversidad" hasta el psicoanálisis moderno y lo que se llama "la sociedad terapéutica", el pesimismo cultural nos brinda una visión rica y provocativa, pero en definitiva hostil y limitada, de la modernidad y del cambio.

No obstante, como descubrirá el lector, en el corazón de esta tradición hay una paradoja fascinante. Por una parte, contiene el lúgubre mensaje de que la sociedad moderna se autodestruye sistemáticamente. Ese componente decadentista ha tenido sus

propios y angustiados practicantes, tales como Jacob Burckhardt, Henry Adams y Arnold Toynbee. Pero el pesimismo cultural va más allá e incluye, paradójicamente, un mensaje de esperanza. Como los marxistas, el pesimista cultural nos asegura que algo mejor reemplazará a nuestra corrupta sociedad moderna cuando ésta haya terminado de arruinarse y desaparezca. Este nuevo orden, empero, no será económico ni político, sino que supondrá la demolición de la cultura occidental en su totalidad.

Este nuevo orden podría cobrar la forma de la utopía ambientalista del Unabomber. También podría ser el Superhombre de Nietzsche, el nacionalsocialismo ario de Hitler, la utópica unión de tecnología y eros de Marcuse o el *fellahin* revolucionario de Frantz Fanon. Sus portadores podrían ser los "amigos de la Tierra" con su ecologismo, las "personas de color" con su multiculturalismo, las Nuevas Amazonas con su feminismo o los Nuevos Hombres de Robert Bloy. La forma de este orden futuro varía según los gustos, pero su virtud más importante será su carácter totalmente no occidental, incluso antioccidental. A fin de cuentas, lo que cuenta para el pesimista cultural no es aquello que se creará sino aquello que se destruirá, a saber, nuestra "enferma" sociedad moderna.

Para el pesimista cultural, pues, las malas noticias son buenas noticias. Recibe la depresión económica, el desempleo, las guerras y conflictos mundiales y los desastres ambientales con mal disimulada delectación, pues estos acontecimientos prefiguran la destrucción definitiva de la sociedad moderna. Como los profetas bíblicos de antaño, los modernos profetas del pesimismo saben que cuanto peor mejor.[12]

La mayoría de la gente apenas repara en este componente sádicamente redentor de la tradición pesimista. En cambio, la siembra de desesperación e incertidumbre se ha generalizado tanto que la aceptamos como una postura intelectual normal, aunque nuestra realidad la contradiga.

PRIMERA PARTE

LOS IDIOMAS DE LA DECADENCIA

1. PROGRESO, CAIDA Y DECADENCIA

Todo degenera en manos de los hombres.
–Jean-Jacques Rousseau

La idea de decadencia consiste en una teoría acerca de la naturaleza y el sentido del tiempo, al igual que la idea de progreso. La noción de la historia como progreso hoy está en descrédito entre los intelectuales, sobre todo entre los historiadores. En cambio, debaten acerca de los orígenes y la historia de "la idea del Progreso" y de su papel de poderoso "mito" cultural en el pensamiento occidental.[13] El origen y significación del mito de la decadencia han llamado menos la atención. No obstante, ambas ideas son dos caras de la misma moneda. Toda teoría del progreso contiene una teoría de la decadencia, pues las leyes históricas "inevitables" pueden funcionar en ambos sentidos. Asimismo, cuando encontramos una teoría sobre la decadencia de la civilización occidental, tal vez encontremos por debajo una teoría del progreso.

Casi todas las culturas del pasado o del presente han creído que los hombres y mujeres no están a la altura de sus padres y ancestros. En la antigua literatura griega, en la *Ilíada* de Homero, encontramos una descripción de Ayax recogiendo con una sola mano una piedra "que el joven más fornido de nuestra generación no habría alzado con ambas".[14] Doscientos años después, en el siglo siete antes de Cristo, el poeta Hesíodo veía el cosmos regido por un proceso de decadencia generacional; comenzaba con una Edad de Oro donde los dioses reinaban y los hombres vivían en paz y armonía, a la cual seguían una Edad de Plata, una Edad de Bronce y una Edad de Hierro donde los hombres deben vivir del sudor de su frente y sufrir su destino (a manos de señores, reyes y esposas). La semejanza entre la Edad de Hierro de Hesíodo y la expulsión del Jardín del Edén es llamativa; pero "Edad de Hierro" es también la traducción del *Kali Yuga* de la religión hinduista y védica, la última y peor de las épocas humanas, cuando "los fuertes, los astutos, los imprudentes y los temerarios" gobiernan el mundo. Mitos similares aparecen en la Chiña confuciana, entre los aztecas, los zoroastrianos, los lapones

y los indígenas americanos, en las tribus islandesas e irlandesas, así como en el Libro del Génesis.[15]

¿Con quién hablaré hoy?
La iniquidad que asuela la comarca
no tiene fin.
¿Con quién hablaré hoy?
No hay hombres rectos,
los criminales se han adueñado de la tierra.[16]

Estos sentimientos parecen reconociblemente modernos, aunque el autor vivió en el Reino Medio de Egipto, hacia el 2000 antes de Cristo.

¿Por qué la sensación de decadencia es común a todas las culturas? Quizá sólo refleje la experiencia humana de los cambios corporales desde la infancia hasta la madurez y el inevitable deterioro de la capacidad física y mental en la vejez. La memoria colectiva del pasado suele evocar un mundo dotado con poderes que hoy parecen perdidos. Estas prendas y pérdidas parecen constituir las etapas cruciales de la existencia humana, lo que Shakespeare sintetizaría como las Siete Edades del Hombre.

El genio de los griegos consistió en elevar esta conciencia física elemental a una filosofía de la naturaleza del tiempo y del cambio. Para los griegos, el tiempo es cambio: todo lo que somos y lo que tenemos ahora –lo bueno, lo malo y lo indiferente, pero de modo especial lo bueno– llega a su fin. El filósofo Heráclito consideraba que todo el cosmos era gobernado por la ley del cambio: "Todo fluye, y nada reposa". El Edipo de Sófocles lo comprendía muy bien:

El tiempo destruye todo,
nadie está a salvo de la muerte excepto los dioses.
La tierra decae, la carne decae,
entre los hombres se marchita la confianza y nace el recelo.
Los amigos se vuelven contra los amigos,
y las ciudades contra las ciudades.
Con el tiempo todas las cosas cambian: el deleite
se troca en amargura, y el odio en amor.[17]

La palabra con que los griegos denominaban el tiempo, *khronos*, era también el nombre del dios que devoraba a sus propios hijos.

La percepción de la fugacidad de la existencia humana

impregnaba la cultura literaria de griegos y romanos.* Estaba en el origen del mito de la Arcadia, el imaginario y bucólico paraíso donde los pastores gozaban de los placeres de la vida sin ninguna de sus penas, así como del lema *carpe diem.* La vida era demasiado breve, la felicidad demasiado efímera, para darse el lujo de postergar la gratificación.

> *Mañana haz lo peor, pues hoy he vivido;*
> *seas justo o injusto, llueva o brille el sol,*
> *mío es el gozo que he tenido a despecho del Hado.*[18]

Pero la visión grecorromana del tiempo también contenía la convicción de que los acontecimientos no ocurren al azar sino de acuerdo con un ciclo repetitivo, desde el nacimiento, la vida, la decadencia y la muerte hasta el renacimiento. Los griegos denominaban este ciclo con la palabra *anakuklosis*, "revolución". Platón entendía que las ciudades-estado griegas evolucionaban de acuerdo con un ciclo recurrente. El historiador griego Polibio teorizó que los sistemas políticos seguían una serie de revoluciones: la monarquía degeneraba en tiranía, conduciendo a la aristocracia, que degeneraba en oligarquía, lo cual conducía a una democracia seguida por la anarquía, lo cual requería la restauración del gobierno de un solo hombre o monarquía.[19] La versión medieval de este ciclo era la rueda de la Fortuna. El hombre estaba en manos del destino como el hilo de una rueca. Fortuna impulsa la rueda, elevando a algunos hombres al rango de reyes, héroes y papas, y con otro giro de la manivela los manda hacia abajo. La fama es "fortuita", y no tiene ton ni son.**[20]

El único recurso del hombre frente a la Fortuna y las ciegas circunstancias era su virtud. Originalmente *virtus* significaba valor en la batalla, pero llegó a incluir la integridad viril en todos los aspectos de la vida. La virtud era la fortaleza interior necesaria para superar los "dardos y reveses de la injuriosa Fortuna", como dice Shakespeare en *Hamlet*, y para forjar el propio destino. El emblema de la virtud era Hércules, héroe y matador de monstruos, cuya

---

* Por ejemplo, Marco Aurelio observa en sus *Meditaciones*: "Reflexiona con cuánta celeridad, en esta vida, las cosas de hoy son sepultadas bajo las de mañana, así como una capa de arena arremolinada es rápidamente cubierta por la siguiente".

** Es típico del optimismo de la cultura norteamericana haber transformado "la rueda de la Fortuna", símbolo de sombrío fatalismo, en oportunidad para obtener dinero fácil.

fortaleza física le permitía realizar hazañas imposibles. Hércules fue el dios más popular del mundo antiguo y del Renacimiento, el símbolo esperanzado de la capacidad del individuo para determinar el rumbo de su vida a despecho del ciego destino.[21] En la Edad Media, la virtud adquirió matices cristianos y la Fortuna se identificó con el pecado, el reino de la carne corrupta y el demonio. En el Renacimiento, Maquiavelo revivió la oposición entre Virtud y Fortuna con disfraz pagano. El autor de *El príncipe* explicaba que "Fortuna es mujer" y requiere un hombre fuerte que la domine. Por esa razón, "siempre está bien predispuesta hacia los hombres más jóvenes, pues son menos cautos y más agresivos".

Virtud y Fortuna, virtud y corrupción, y más tarde el conflicto entre *Kultur* y *Zivilisation*: en cada caso, la historia está determinada por una inevitable pugna entre el carácter humano y el destino impersonal. Los antiguos griegos creían que esta pugna permitía el desarrollo del conocimiento y las artes, mientras el hombre luchaba contra su naturaleza primitiva y las tinieblas circundantes, como en el mito de Prometeo. Análogamente, el filósofo de Platón lucha contra las fuerzas de la ignorancia y la opinión mientras asciende desde la umbría Caverna de la Ilusión hacia el puro Reino de las Ideas. El historiador Tucídides veía la misma lucha en la transformación de Grecia, que se elevaba de la tosca barbarie a la ciudad-estado o polis.[22] Al cabo, sin embargo, era imposible escapar del destino. Aun los dioses obedecían sus decretos; al final todos debían regresar a la oscuridad original –*chaos*, en griego– y comenzar de nuevo.

Al menos, hasta que un día llegara alguien que poseyera tanta virtud (además del apoyo unánime de los dioses) como para detener el ciclo de decadencia y lo revirtiera, restaurando la perdida Edad de Oro. En el mundo clásico, ese hombre resultó ser César Augusto, y la Edad de Oro era la Roma imperial:

> *Nuestra es la era culminante vaticinada en la profecía;*
> *nacido del tiempo, un nuevo ciclo de centurias*
> *se inicia. Retorna al mundo la justicia, la Edad de Oro*
> *retorna, y su primogénito desciende del cielo …*
> *Con él cesan los corazones de hierro, y corazones de oro*
> *heredan la tierra … Así han hablado los Hados,*
> *en conjunción con el Hado inexorable.*

Virgilio compuso su Egloga Cuarta en el año 40 antes de Cristo para celebrar la victoria de Augusto sobre Marco Antonio y Cleopatra en la batalla de Accio. Virgilio proclamaba que el Hado, en vez de

estar contra la humanidad, ahora estaba de su parte. Con la destructiva Fortuna detenida en su curso, no había límite para las posibilidades del imperio, ni en el tiempo ni en el espacio.

> *César Augusto, hijo de un dios, destinado a reinar ...*
> *su imperio crecerá*
> *más allá de Garamante y las Indias hasta una tierra allende el zodíaco*
> *y el trayecto anual del sol.*

El movimiento cíclico de la Fortuna y la historia se convierten en la "traslación del imperio" de este a oeste, siguiendo el curso del sol, desde los imperios del Oriente, Egipto y el Oriente Medio (cuyos monarcas también unían un orden celestial con un orden terrenal) hasta los griegos, y luego Augusto y sus sucesores.

El mito del imperio universal propulsó la propaganda imperial romana hasta la época de Justiniano. Proponía un nuevo papel para los monarcas humanos: crear un dominio que no se basara en la conquista ni en la virtud heroica sino en la armonía universal: "ejercitar a los hombres en el arte de la paz", disolviendo las diferencias contingentes en una totalidad inmortal. Las artes y ciencias humanas florecerían y desaparecería todo vestigio de conflicto o decadencia. Para los europeos premodernos, pues, imperio e imperialismo tenían connotaciones positivas, no negativas. Los diversos sucesores e imitadores de la Roma imperial adoptaron la misión de establecer un imperio universal que sería global, permanente y armonioso. Ello influyó sobre esa imagen cristiana de Cristo en el Día del Juicio, el "rey de reyes" en cuyo imperio universal se disolverían todos los anteriores y los presentes. Para los cristianos de la antigüedad tardía, el imperio universal de Roma prefiguraba la Iglesia Católica (en griego, *katholikos* o "universal") de Cristo.

> ¿Cuál es el secreto del destino histórico de Roma? Es que Dios desea la unidad del género humano ... Hasta ahora toda la tierra, de oriente a occidente, estaba dividida por luchas continuas. Para poner fin a esta locura, Dios ha enseñado a las naciones a obedecer las mismas leyes y volverse romanas. Ahora vemos a la humanidad viviendo en una sola ciudad ... Este es el sentido de todas las victorias y triunfos del Imperio Romano: la paz romana ha allanado el camino para el advenimiento del Cristo.[23]

Carlomagno y los emperadores del Sacro Imperio Romano Germánico luchaban para construir ese "imperio cristiano" durante la Edad Media, mientras que en la era del absolutismo una serie de monarcas seculares, desde Isabel I de Inglaterra hasta el "rey sol" Luis XIV, apelaron a ese mismo ideal de paz y expansión.[24]

La mejor aspiración que podía tener el mundo pagano en un mundo gobernado por los hados era la estabilidad en el tiempo. El imperio universal era una especie de empate con la historia: prometía que el futuro no traería nada malo, aunque tampoco nada nuevo. Pero el cristianismo, a través de sus antecedentes hebreos, introducía otra perspectiva. El tiempo no estaba en manos del Hado sino de la voluntad de Yahvé. La historia ya no era cíclica sino lineal, e iba desde el Génesis hasta el Juicio Final, de acuerdo con el propósito divino: "Yo soy Alfa y Omega. Soy lo primero y lo último". En esta visión lineal, el futuro se vuelve más importante que el pasado para determinar las relaciones significativas del hombre con otros hombres, mientras la humanidad avanza irresistiblemente hacia el Segundo Advenimiento de Cristo. Un acontecimiento futuro y un propósito final –el milenio, el regreso de Cristo para gobernar este imperio universal– rigen la historia y nuestros actos dentro de ella.[25]

El texto clave en la perspectiva milenarista de la historia era el Libro de las Revelaciones o Apocalipsis de san Juan, en el Nuevo Testamento. Desde la perspectiva apocalíptica, las cosas del mundo nunca son lo que parecen. La bestia de siete cabezas y diez cuernos, que simboliza el Imperio Romano bajo Nerón, parece poderosa e inmortal. Todo el mundo "adoraba a la bestia, diciendo: ¿Quién es como la bestia? ¿Quién podrá lidiar con ella?" (13:4). Pero la bestia es débil e insignificante, pues no tiene lugar en el propósito final de Dios. Como explica el ángel: "La bestia que has visto era y ya no es; y ascenderá desde el pozo sin fondo para ir a la perdición; y se admirarán los moradores de la tierra" (17:8).

El Cordero y sus seguidores, la entonces diminuta secta cristiana, destruirán el Imperio de la Bestia y la Mujer Escarlata, pues son los ungidos del Señor. En la historia no triunfa el monarca sino el rebelde. "Y harán la guerra con el Cordero, y el Cordero vencerá; pues él es Señor de Señores, y Rey de Reyes, y los que están con él son llamados, y escogidos, y fieles" (17:14). El profeta apocalíptico conforta a los oprimidos y afligidos al declarar que Dios condena el *statu quo*, y al anunciar con qué lo reemplazará.

Esta visión apocalíptica encontró su primera aplicación práctica en el 410 de nuestra era, cuando san Agustín, obispo de Hipona,

en Africa del Norte, supo que Roma había caído ante los bárbaros visigodos. Agustín explicó a sus consternados feligreses que no era el fin del mundo, sino un glorioso y nuevo comienzo. Anunció que la caída de Roma allanaba el camino para la construcción de un orden mundial cristiano que reemplazaría la corrupta Babilonia terrenal del paganismo. Llamó a esta futura ciudad eterna la Nueva Jerusalén, donde los fieles estarían reunidos para siempre con Dios.

La ciudad de Dios de Agustín se convirtió en cimiento de la teología cristiana en el Occidente medieval. La Iglesia Católica, que ya había sentado sus reales en Roma, se identificó con esta Nueva Jerusalén; la idea de que la Roma papal era la Ciudad Eterna se convirtió en parte imperecedera de la imagen de la Iglesia. Pero durante toda la Edad Media persistió la tensión entre una Iglesia que se identificaba como el nuevo imperio universal y la identificación apocalíptica del imperio terrenal con el Anticristo. Diversos profetas y rebeldes –Joaquín de Fiore, John Wycliffe, Jan Hus y Savonarola– sostuvieron que la Iglesia Apostólica Romana llevaba la marca de la bestia. Con frecuencia estos rebeldes terminaban en la hoguera, y la Iglesia conservaba su poderío. Pero uno logró eludir a sus acusadores y crear su propia "iglesia auténtica reformada". Para Martín Lutero la Iglesia Católica era Babilonia –en 1520 escribió: "No me asombraría que Dios hiciera llover fuego y azufre del cielo y hundiera a Roma en el abismo, como hizo con Sodoma y Gomorra en la antigüedad"– y el papa el Anticristo. "Si no es él –exclamaba–, pues que alguien me diga quién es."[26]

Tanto protestantes como católicos explicaban las guerras religiosas del siglo dieciséis europeo aludiendo al Apocalipsis y la lucha contra el Anticristo. La salvación parecía requerir la violenta y catastrófica destrucción de todo lo anterior, mientras las matanzas y atrocidades aumentaban por parte de ambos bandos. Sólo con el apaciguamiento de las pasiones sectarias en el siglo diecisiete surgió una nueva y menos catastrófica visión de la historia como redención: la idea del Progreso.

PROGRESO Y CIVILIZACION

En vísperas de la era moderna, pues, había varios modos en que los europeos podían hablar del cambio, el tiempo y la historia. Estaba el mito de la Edad de Oro, con su apelación a lo que el poeta Petrarca llamó *dolce tempo della prima etade* ("la dulce época de la primera edad") y su conciencia de la inexorable decadencia del

tiempo. Estaba la *anakuklosis* cíclica de los griegos, ahora presentada como "Fortuna contra virtud" y luego como "virtud contra corrupción". Había invocaciones al imperio universal, sobre todo entre los monarcas absolutistas, y al milenio y el apocalipsis entre sus opositores. Pero a pesar de sus grandes diferencias, estas teorías del tiempo eran básicamente pesimistas en cuanto al destino del mundo de la carne. La auténtica esperanza del hombre, enseñaban, se hallaba en el mundo del espíritu, con Dios y su ley eterna.

No obstante, los pensadores renacentistas empezaban a comprender que el mundo de la carne estaba sometido a sus propias leyes naturales dictadas por Dios. La idea de ley natural significaba que la voluntad de Dios rige nuestros asuntos cotidianos adoptando la forma de la divina Providencia, esa benévola y distante vigilancia que Dios ejerce sobre todas Sus creaturas. Los grandes filósofos de la ley natural –Hugo Grocio, John Locke, Samuel Pufendorf y Giambattista Vico– elaboraban variaciones de este concepto, según el cual las leyes naturales que regían la conducta humana también eran leyes de Dios.[27] Y como la voluntad de Dios siempre obra con buenos fines, lo mismo vale para las leyes que rigen nuestra vida individual y, más aún, nuestra historia colectiva. El clérigo napolitano Giambattista Vico entendía que la historia humana atravesaba tres *corsi* ("ciclos") sucesivos bajo la guía de la voluntad divina en cuanto Providencia.[28] También inauguró la costumbre de dividir la historia en civilizaciones, cada una de las cuales ilustraba la *anakuklosis* cristianizada de Vico. Cada pueblo histórico, sostenía, comenzaba con una edad arcaica de reyes, sacerdotes y mitos primitivos, seguida por una época de héroes y luchas épicas, que conducía a una edad de imperio universal, el cual luego se desmembraba y degeneraba en barbarie, provocando el reinicio del ciclo.

El empirismo histórico de Vico siguió siendo inusitado, pero su propensión a usar comparaciones interculturales para construir una "historia universal" constituyó la marca del Iluminismo. La mente iluminista también abrazó la otra premisa de Vico, según la cual la sociedad humana formaba parte de un orden más amplio, natural, racional y benévolo.

A la sombra de las guerras religiosas Thomas Hobbes llegó a la conclusión de que el instinto natural del hombre conducía a la "guerra de todos contra todos". Medio siglo después, el filósofo natural Francis Hutcheson argumentó que la sociedad humana surgía de la sociabilidad innata del hombre, de su deseo de estar con los demás, de sus "vínculos naturales de beneficencia y humanidad". Hutcheson sirvió como mentor de una generación de pensadores iluministas,

entre ellos David Hume y Adam Smith. Aunque estos hombres serían más escépticos que su gran maestro en lo concerniente a las perspectivas de la humanidad, la "escuela escocesa" permaneció fiel al supuesto básico de Hutcheson. Un conjunto universal de vínculos naturales une a todas las comunidades humanas a través de la historia, las cuales desarrollan una creciente complejidad –desde la familia, la tribu y el clan hasta la comunidad y el imperio– de acuerdo con el mismo designio. Esta fue la primera teoría secular europea del Progreso o la "civilización".

Si antaño ser "civilizado" significaba vivir bajo la ley romana o "civil", en los albores del Renacimiento denotaba un modo de vida y una ley que se diferenciaban de la barbarie. Esto incluía prohibiciones contra el homicidio, el incesto y el canibalismo; la creencia en una divinidad creadora y trascendente; el respeto por la propiedad y los contratos legales; e instituciones sociales esenciales tales como el matrimonio, la amistad y la familia. ¿Cómo aprendía la gente estas pautas? Por medio de la razón colectiva, pues estas "leyes" no estaban escritas ni decretadas, sino que la gente las descubría en sus tratos diarios con los demás. Estas leyes se describían como "naturales", sugiriendo que ser civilizado significaba aprender a vivir en concordancia con la ley natural y no con el mero instinto o hábito.

El término *civilisation* apareció originalmente en Francia. Al principio *civilisé* era sinónimo de alguien que brindaba buen gobierno o cuidado (*police*, "policía" en el sentido de aseo). Pronto *civilisation* pasó a denotar algo más que una forma específica de gobierno; se refería a un proceso que llevaba a la gente desde las costumbres o *mores* (*moeurs*), las instituciones y una existencia material que se identificaba como primitiva, hacia una que era más refinada o "civilizada". La civilización era un proceso histórico. Tenía principio y fin; hacía a la gente mejor que cuando estaba en su estado primitivo o salvaje.*

La civilización avanzaba desde la soledad y la barbarie primitivas hacia la "sociedad civil" o moderna en cuatro etapas. En su *estado de*

* Había cierta resistencia ante el término. James Boswell visitó a Samuel Johnson en 1772 cuando éste completaba su famoso diccionario, y se mencionó el nuevo vocablo. "El [Johnson] no quería admitir *civilisation* –escribió luego Boswell–, sino sólo *civility* ["civilidad"]. Con gran deferencia hacia él, yo pensaba que *civilisation*, procedente de *to civilize* ["civilizar"], era mejor que *civility* como opuesto a *barbarity* ["barbarie"]." Desde el punto de vista del uso posterior en inglés, fue Boswell quien ganó la discusión.

naturaleza presocial y solitaria, el hombre merodea indefenso y aislado; luego forma comunidades primitivas *pastorales y nómades*, como los bosquimanos hotentotes y los indios de las praderas norteamericanas; la tercera etapa es *agraria*, y los hombres viven de la posesión fija de la tierra; lo cual lleva finalmente al estadio *civil* o *comercial*, donde los hombres desplazan su vida social y económica de la aldea y la granja a la ciudad, con sus atributos urbanos.

Este progreso es ante todo un avance económico, pues hombres y mujeres se ganan la vida de modo cada vez más productivo, pasando del forrajeo y el pastoreo a la agricultura, y luego al comercio y la industria. Pero también supone un avance cultural. El hombre se relaciona cada vez con más personas de modos cada vez más complejos y mutuamente beneficiosos; los demás seres humanos ya no son meros competidores por un hueso para roer o por el magro producto de la cacería del día. Son familiares y amigos, clientes y colegas, conciudadanos en una empresa común, en quienes reconocemos lo mejor de nosotros mismos. La parte racional de la personalidad del hombre descubre expresiones nuevas y estimulantes.[29] Esto redunda en el desarrollo de las artes y las ciencias, la literatura y la poesía. "Cuanto más avanzan estas refinadas artes –escribió el filósofo David Hume–, más sociables se tornan los hombres."

La sociedad civil, o civilización moderna, suponía una transformación humana que los pensadores iluministas sintetizaron en los cuatro lemas de la teoría de la sociedad civil. El primero era el refinamiento de las maneras o modales. Los modales constituían el carácter o virtud colectiva de una sociedad. Para Edmund Burke, "los modales son de mayor importancia que las leyes" en la consolidación de la sociedad humana: "Contribuyen a la moral, pues la suministra o la destruye por completo".[30] Voltaire los convirtió en tema principal de la historia. A medida que los hombres se vuelven más racionales, y a medida que se amplían los horizontes de su sociedad, sus modales pierden su provincialismo inicial. Los gustos de la sociedad en literatura y artes se tornan, en una palabra, civilizados (en realidad, el francés simplemente traducía la palabra inglesa *refinement* como *civilisation*). El refinamiento de los modales genera tolerancia hacia quienes tienen otros puntos de vista políticos y religiosos, y no hay más inquisiciones ni guerras religiosas. Los hombres estudian el funcionamiento de la naturaleza por medio de un enfoque racional –no mítico–, el cual denominamos ciencia. El refinamiento también alienta la comprensión del valor intrínseco de otros seres humanos, entre ellos (o especialmente) las mujeres,

que para el Iluminismo constituían una importante influencia en la elevación de las pautas morales de la sociedad.[31]

Los modales refinados se relacionaban con la segunda virtud importante de la civilización, el surgimiento de la finura o cortesía, la *politeness*, una palabra que tiene la misma raíz que "pulido" o "acabado" (y "policía"). El tercer conde de Shaftesbury, moralista y filósofo inglés, usó el término para describir personas además de objetos, y lo veía como el feliz resultado de la vida urbana moderna: "Nos pulimos unos a otros, y limamos nuestras asperezas en una suerte de colisión amigable". Estos contactos múltiples nos enseñan que debemos tratar a otros con respeto, o civilidad, y que debemos tener en cuenta sus intereses además de los nuestros.[32] La cortesía no sólo se relacionaba con la buena crianza (como diríamos hoy) sino que manifestaba nuestra auténtica naturaleza de seres racionales, sociales y morales.

Pero las transformaciones culturales y sociales del refinamiento y la cortesía eran sólo síntomas de un tercer fenómeno que servía como mecanismo central del mejoramiento humano: el crecimiento del comercio. La sociedad civil moderna era ante todo una sociedad comercial. El intercambio sistemático de bienes y servicios abría una dimensión de la mente racional que permanecía cerrada en condiciones económicas más primitivas. "El comercio suele anular esos prejuicios que mantienen las diferencias y la animadversión entre las naciones –escribió el historiador William Robertson en 1769–. Suaviza y pule los modales de los hombres. Los une mediante uno de los lazos más fuertes, el deseo de satisfacer las mutuas necesidades."[33]

Se convirtió en lugar común decir, al igual que hoy, que una economía de mercado depende de gente que busca la satisfacción de su interés personal. Pero para un estudioso de la sociedad civil como Adam Smith, el interés personal no significaba avaricia ni codicia. Estas eran las típicas actitudes antisociales de un estado más primitivo de la economía y la sociedad, donde el temor a la escasez material es genuino y real. En cambio, en una sociedad civilizada o "cortés", el interés personal implica el deseo racional de ofrecer bienes y servicios rentables a un consumidor que también satisface su interés personal. Para el siglo dieciocho, el comercio no sólo producía la "riqueza de las naciones", sino que también era el mecanismo primario para impulsar el progreso humano y alejar a los hombres de la bestialidad para convertirlos en seres civilizados.

En 1803, el economista político liberal Francis Jeffrey identificaba a la clase media, o "rangos medios", como el estrato social donde

acontecía este progreso. Según Jeffrey, los modales razonables, sobrios, corteses e industriosos de las clases medias (en francés, *la bourgeoisie*) constituyen la vanguardia del mejoramiento moral, económico y social de la civilización, que se propaga a los demás rangos de la sociedad.[34]

La sociedad comercial civilizada trae un último avance crucial, la capacidad para el autogobierno o libertad. Cada estadio anterior del proceso civilizador también creaba su correspondiente forma de gobierno: desde la ausencia de gobierno propia del estado de naturaleza, y el reyezuelo patriarcal o el jefe del clan, hasta el señor feudal y el rey de la Edad Media europea. Como la sociedad comercial alienta a los hombres a ser autónomos y responsables en la esfera económica y cultural, también alienta la misma capacidad en la esfera política, pues los hombres aprenden a liberarse de "la servil dependencia respecto de sus superiores".[35] La dependencia, sobre todo respecto de la autoridad política y religiosa, es la marca distintiva de una sociedad bárbara y primitiva, mientras que la autonomía –la libertad– es la marca de una sociedad moderna y civilizada. Adam Smith y sus contemporáneos veían la constitución británica y su derivación norteamericana como productos de la "libertad moderna" y el avance político de la sociedad civil. Para el historiador liberal francés François Guizot, el mismo avance llegó al continente europeo por medio de la Revolución Francesa, cuando la *bourgeoisie* pudo asumir un papel político acorde con su importancia en el progreso económico europeo. Karl Marx sería uno de los que coincidirían con este juicio (aunque disentiría en casi todo lo demás).[36]

Desde el punto de vista de la teoría de la sociedad civil, pues, la historia consistía en un movimiento general hacia la "opulencia" comercial moderna, como la denominó Adam Smith, en conjunción con el ascenso humano desde el salvaje ignorante hasta el londinense o parisino modernos. A juicio de Guizot, la idea de progreso era inseparable de la idea de civilización. El progreso daba al habitante urbano de la Europa moderna su gusto por las bellas artes y la música, su comprensión científica y racional del mundo, y su repudio instintivo por la violencia, la crueldad, la superstición y el despotismo político. Esta "marcha hacia adelante" –como explicaría el filósofo inglés Arthur Balfour medio siglo después– había "caracterizado la civilización occidental durante más de mil años".[37]

El primer pensador que sugirió que este proceso civilizador había alcanzado su cumbre en la Europa moderna fue el filósofo francés

A. R. J. Turgot. Más que cualquier otra sociedad o civilización de la historia, argumentaba Turgot, Europa había logrado superar la parte bárbara y salvaje de su personalidad colectiva. Su carácter racional y científico era el emblema de su éxito. Al mismo tiempo, eso no implicaba que el progreso fuera una posesión exclusivamente europea. Turgot y su discípulo Condorcet esperaban el día en que, gracias a "los sucesivos cambios en la sociedad humana", el sol brillaría "sobre una tierra donde sólo hubiera hombres libres, sin más amo que la razón, pues los tiranos y esclavos, los sacerdotes y sus estúpidas o hipócritas herramientas, habrán desaparecido". A fin de cuentas, convenía el barón D'Holbach, amigo de Turgot, "el hombre salvaje y el civilizado, el hombre blanco, el hombre rojo y el hombre negro, el indio y el europeo, el chino y el francés, el negro y el lapón, tienen la misma naturaleza. Sus diferencias sólo son modificaciones de esa naturaleza común, generadas por el clima, el gobierno, la educación, las opiniones y las diversas causas que obran sobre ellos".[38] El filósofo alemán Johann Gottlieb Fichte señaló que "las naciones más civilizadas de los tiempos modernos descienden de salvajes", y así los pueblos primitivos del presente se volverán civilizados en el futuro. "Es vocación de nuestra raza unirse en un solo cuerpo –escribió en 1800–, donde todos poseerán una cultura similar", que será la más elevada y perfecta (es decir, la más civilizada) de la historia.[39]

Para el Iluminismo la civilización europea tenía una naturaleza dual y paradójica. Por una parte, surgía de procesos históricos particulares, afectados por "el clima, el gobierno, la educación, las opiniones y las diversas causas que obran sobre ellos". Pero por otra parte brindaba una pauta universal para beneficio de toda la humanidad. El resultado era una suerte de convergencia natural del progreso humano y del papel dominante de Europa en el mundo. A medida que "la mente humana [es] esclarecida", explicaba A. R. J. Turgot, "los modales se suavizan y las naciones aisladas se aproximan a la unión. Por último los lazos comerciales y políticos unen todas las partes del globo, y toda la raza humana ... avanza lentamente hacia una mayor perfección ... ¡Al fin todas las sombras se disipan, y cuánta luz brilla por doquier! ¡Qué hueste de grandes hombres en cada esfera! ¡Qué perfección de la razón humana!"[40]

El progreso de la civilización creaba un impulso propio; como la Ciudad Celestial de Agustín, existía al margen de los deseos humanos.[41] Como dice el cliché, no se puede detener el progreso. El autor inglés William Godwin declaró en 1798: "Dado que las mejoras han sido incesantes durante tanto tiempo, es imposible que

no continúen".* Pero también existía la aguda conciencia de que este mejoramiento podía ser un proceso transformador, no sólo acumulativo, donde cada etapa del avance de la civilización requería la destrucción de lo anterior. Edward Gibbon adoptó este tema como motivo central de la más famosa obra histórica del Iluminismo, *La decadencia y caída del Imperio Romano* (1776).

Gibbon tomó el episodio central de la visión apocalíptica y agustiniana de la historia, la caída del Imperio Romano, y lo invirtió. En cierto sentido daba la razón a Agustín: el ascenso de la Europa moderna requería la destrucción de su corrupto y antiguo predecesor. Pero la visión de Gibbon era triunfalmente secular. La decadencia de Roma era más política y económica que moral. La conquista del mundo había generado una clase dominante endeble, un campesinado empobrecido, un ejército insolente y confiado y un imperio que se había convertido en juguete de dementes y degenerados. Gibbon sugería que "en vez de preguntarnos por qué fue destruido el Imperio Romano, debería asombrarnos que haya subsistido tanto tiempo".

Vasto, tambaleante, improvisado, el Imperio Romano presentaba problemas insolubles que lo dejaban expuesto a sus enemigos, no sólo los bárbaros godos, vándalos y hunos, sino también el cristianismo: "La decadencia de Roma fue el resultado natural e inevitable de una inmoderada vastedad".**[42]

Esta concepción de un Imperio Romano condenado a la autodestrucción por su propio éxito tuvo profundas repercusiones en la imaginación histórica moderna. Todos los grandes imperios y sociedades llegan a un punto culminante, sugería, un punto de no retorno, después del cual son inevitablemente reemplazados por

---

* Voltaire resumía la misma postura en forma más sucinta y prosaica en su *La época de Luis XIV* (1751): "Podemos creer que la razón y la industria progresarán cada vez más, que las artes útiles mejorarán, que entre los males que han afligido a los hombres, los prejuicios, que no son su menor flagelo, desaparecerán gradualmente entre todos los que gobiernan las naciones".

** ¿El moderno Imperio Británico sufriría el mismo destino que Roma, como predecían muchos de sus contemporáneos? Gibbon sostenía que no. El progreso material, la cortesía y el refinamiento –"el sistema de artes, leyes y modales que tan ventajosamente distingue, por encima del resto de la humanidad, a los europeos y sus colonias"– imposibilitaban esa repetición. Una sociedad moderna civilizada y comercial como Gran Bretaña no era ni podía ser la antigua Roma: "La experiencia de cuatro mil años debería elevar nuestras esperanzas y aplacar nuestras aprensiones. Ningún pueblo, a menos que se altere la faz de la naturaleza, recaerá en aquella barbarie original".

otra cosa. "El curso del imperio" encarnaba necesariamente un ciclo de crecimiento, decadencia y destrucción. El historiador John Anthony Froude lo describió de este modo: "La virtud y la verdad produjeron fortaleza, la fortaleza dominio, el dominio riquezas, las riquezas lujo, y el lujo debilidad y derrumbe, una consecuencia fatal que se repite con frecuencia". La posibilidad de que la civilización moderna pudiera desaparecer a pesar de sus dotes materiales y políticas rondaría como una sombra el final del siglo dieciocho, y marcó un brusco abandono de la visión optimista del futuro europeo.[43]

Desde luego, ninguna civilización desaparece por completo. Aun las más remotas y arcaicas dejan testimonios físicos en forma de ruinas. El Iluminismo tardío sentía fascinación por las ruinas antiguas. Los recientes descubrimientos arqueológicos en Atenas, Pompeya y Egipto alimentaban las especulaciones acerca del destino de los imperios y las civilizaciones. Gibbon estaba sentado en las ruinas del Foro romano cuando decidió escribir su *Decadencia y caída.* Estos antiguos monumentos eran mudas advertencias para la imaginación dieciochesca, símbolos de mundos pasados no disímiles del nuestro, que también se encaminaba hacia su disolución.[44]

Les Ruines del conde Constantine de Volney, publicada en 1787, fue muy popular e influyente. Incluso indujo a Napoleón a llevar a Volney en su expedición egipcia de 1798. Subtitulado "Meditación sobre la revolución de los imperios", *Les Ruines* constituye una cavilación sobre la fragilidad de la civilización y un importante documento del primer romanticismo. De pie frente a una pila de derruidas columnas de mármol, en el linde de un gran desierto, Volney reflexionaba:

> Aquí floreció otrora una ciudad opulenta, aquí se hallaba la sede de un poderoso imperio. Sí, estos lugares hoy agrestes y desiertos antaño albergaron a una multitud viviente, una activa muchedumbre trajinaba por estas calles solitarias. Dentro de estos muros, donde ahora reina el silencio de la muerte, resonaban sin cesar el bullicio de las artes, y los gritos de alegría y celebración; estas pilas de mármol eran palacios, estas columnas caídas adornaban la majestad de los templos ... aquí la industria, madre de los goces, reunía las riquezas de todos los climas ... y ved ahora lo que resta de esta poderosa ciudad, un mísero esqueleto... La riqueza de una ciudad comercial se ha trocado en insidiosa pobreza, los palacios de los reyes son cubil de las fieras ... ¡Ay, cómo se ha eclipsado tanta gloria! ¡Cómo se han

aniquilado tantas labores! ¡Así perecen las obras de los hombres! ¡Así sucumben los imperios y las naciones![45]

Volney había vuelto el antiguo motivo del tiempo destructivo contra la sociedad civil. Cuando el historiador suizo Carl Volgraff describió toda la historia humana como un "colosal cúmulo de ruinas",[46] expresaba el mismo fatalismo melancólico que Volney había sido el primero en introducir en la imaginación romántica.

Así que el progreso cobraba un precio inevitable. En 1794 el reverendo Robert Malthus temía que la creciente opulencia de la sociedad comercial, y el consecuente ascenso demográfico, terminaran por privarla de capacidad para alimentarse. El resultado sería la hambruna, la decadencia y la ruina. "El gran interrogante es si los hombres se lanzarán con acelerada velocidad hacia un mejoramiento sin límites, hasta hoy inconcebible, o serán condenados a un perpetuo vaivén entre la felicidad y la desdicha."[47] Malthus también introdujo la turbadora imagen de la "acelerada velocidad" de la sociedad comercial moderna, que la impulsaba hacia un creciente progreso, tan estimulante como confuso para quienes se veían atrapados en él. El progreso lineal de la sociedad civil comenzaba a parecerse a las rápidas revoluciones de la rueda de la Fortuna. Cien años después, la visión de una gigantesca dínamo eléctrica –"girando a poca distancia a vertiginosa velocidad" – representaría para Henry Adams el símbolo del progreso mismo.*

Jean-Jacques Rousseau formuló el balance definitivo de la civilización y la barbarie para el Iluminismo tardío. Nativo de la republicana Ginebra y amante de la libertad política (en 1762 publicó su *Contrato social*), Rousseau atacó casi todos los aspectos "progresistas" de su siglo y sometió a un intenso análisis crítico todo aquello que sus predecesores habían alabado en el proceso civilizador. El refinamiento en las artes y las ciencias, la cortesía en las relaciones sociales, el comercio y el gobierno moderno no mejoraban la moral de los hombres, declaró Rousseau, sino que los volvían infinitamente peores. El lujo, la codicia, la vanidad y el egoísmo eran los manifiestos subproductos de toda civilización. "Por doquier el hombre nace libre", escribió en la primera frase del *Contrato social*, "y por doquier está en cadenas", las cadenas impuestas por la sociedad civil.

---

* Véase el capítulo 5.

Rousseau revirtió los polos de la civilización y la barbarie. Sus alabanzas al hombre primitivo, el "buen salvaje" (una expresión que él no creó) que vive en espontánea armonía con la naturaleza y sus semejantes, constituían un reproche contra sus refinados contemporáneos parisinos. Pero también constituían un reproche contra la idea de la historia como progreso: "Todo progreso subsiguiente ha consistido en pasos *aparentes* hacia el mejoramiento del individuo, pero en pasos reales hacia la ruina de la especie". La propiedad daba origen a la competencia y la explotación; las interacciones sociales complejas generaban orgullo y envidia. Las artes ablandaban y afeminaban a los hombres. Los seres humanos se volvían físicamente débiles, y estaban infelices y crispados. Peor aún, el progreso de la sociedad civil no traía libertad política, sino todo lo contrario. "Destruía irremediablemente la libertad natural, establecía para siempre la ley de la propiedad y la desigualdad ... y para beneficio de un puñado de ambiciosos sometía a la raza humana al trabajo, la servidumbre y la desdicha." Rousseau cerraba un ensayo temprano con esta irónica plegaria: "Dios Todopoderoso, libéranos del Iluminismo y devuélvenos a la ignorancia, la inocencia y la pobreza".[48]

Rousseau fue el primer gran crítico del capitalismo y el profeta del fracaso de la sociedad civil.* Su ejemplo resultó irresistible. En vísperas de la Revolución Francesa, los discípulos de Rousseau proclamaron que la auténtica felicidad no implicaba integrarse a la sociedad normal, sino liberarse de ella. Cuando la afirmación de que "por doquier el hombre nace libre, y por doquier está en cadenas" sumó fuerzas a la noción de *Volkstum* o "nación", en cuanto comunidad históricamente arraigada más vieja y fuerte que la sociedad comercial, el resultado fue el liberalismo romántico. Este credo político inspiró a personajes tales como Robespierre y Napoleón, y luego influyó sobre gente como Byron, Shelley y Giuseppe Mazzini. La libertad personal era el objetivo del progreso humano, afirmaba el liberalismo romántico, y la revolución democrática era el medio para lograrla.

---

* Vale la pena recordar que Adam Smith no se hacía ilusiones sobre las consecuencias del triunfo del espíritu mercantilista y el énfasis en la especialización, fruto de la división del trabajo, para quienes formaban parte de ella. "Otro mal efecto del comercio –escribió en *La riqueza de las naciones*–, es que la mente de los hombres se contrae, y se vuelve incapaz de elevación. La educación es víctima del desdén, o al menos de la negligencia, y el espíritu heroico se extingue casi por completo. La corrección de estos defectos sería materia digna de seria atención."

En el 1800 la teoría iluminista de la sociedad civil no estaba en descrédito, pero se había escindido. El progreso social del hombre y su avance moral ahora estaban reñidos. La virtud y el deseo innato de libertad debían luchar contra las fuerzas acechantes de la corrupción, que incluían el orden sociopolítico y la civilización misma.

EL TRIUNFO DEL PROGRESO

La edad de oro no está a nuestras espaldas,
sino delante de nosotros.
–Henri de Saint-Simon

El siglo diecinueve enfrentaba un legado ambiguo. Por una parte estaba la teoría de la sociedad civil, la cual enseñaba que la sociedad humana mejora a los hombres. Por otra parte, Rousseau proclamaba que los empeoraba. Aunque los grandes profetas decimonónicos del progreso, tales como Hegel, Auguste Comte y Herbert Spencer, parecen confiados y arrogantes para sus detractores, lo cierto es que intentaban desesperadamente equilibrar ambos aspectos de este legado iluminista. Su gran objetivo consistía en eliminar toda contradicción entre las instituciones humanas tales como la definía la teoría de la sociedad civil y las aspiraciones humanas naturales tales como las definía Rousseau.

Los grandes profetas decimonónicos del progreso proclamaban que aquello que debemos ser –seres sociales temporales– y aquello que deseamos ser –libres y felices– un día será lo mismo. Rechazaban tanto la anarquía política de la revolución romántica como la "anarquía espiritual" de una sociedad mercantil basada en el interés personal. Predicaban un futuro diferente que también estaba históricamente predeterminado. Se trataba del Progreso con P mayúscula, inscrito en una realidad metafísica propia.

Al mismo tiempo, la versión decimonónica del progreso explicitaba un problema que en el Iluminismo sólo estaba implícito. El individuo solitario no tenía mucha opción en estos asuntos. Los procesos sociales y económicos que constituyen la sociedad civil son vastos, complejos e inexorables. Estos procesos son gobernados por leyes ocultas pero inevitables, entre ellas la del progreso mismo. El individuo civilizado es su producto, y no a la inversa. No podemos optar por permanecer fuera de estos procesos, decidiendo si nos

convertimos en el buen salvaje o en Pericles, ni tratando de recobrar las virtudes perdidas de una época humana anterior. Los seres humanos se han convertido en engranajes dentro del avance inevitable de las ruedas de la historia.

El consejo de los profetas decimonónicos del Progreso era disfrutar del paseo. Pero había una posibilidad más inquietante. Si las ruedas superan cierto punto óptimo y la historia comienza a descender en vez de avanzar, como había sucedido con otras grandes civilizaciones del pasado, entonces el ser humano era tan impotente ante la decadencia como lo era ante el progreso. Estaba atrapado, como el hombre medieval en la rueda de la Fortuna, sin futuro y sin escapatoria.

Los grandes fundadores de las teorías decimonónicas del Progreso no sufrían estas preocupaciones. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, un distinguido profesor de filosofía de la Universidad de Berlín hasta su muerte en 1831, usó su famosa teoría de la dialéctica para abordar ambos aspectos de la visión iluminista del destino humano en la sociedad. En la perspectiva dialéctica, las cosas que parecen ser opuestas son sólo etapas previas a una conciliación final o síntesis. La historia es la historia del progreso de la sociedad civil y la historia de la libertad humana, afirmaba Hegel. La humanidad avanza hacia su propia idea de libertad, que es la "existencia autónoma" de cada individuo.*[49] El desarrollo de la sociedad civil no encadena al individuo, como sostenía Rousseau; paso a paso, etapa por etapa, rompe las cadenas al darle una comprensión de sus poderes creativos independientes. El proceso histórico, es decir el Progreso, transforma el arte, la literatura, la religión, la ciencia y la filosofía. El Progreso, proclamaba Hegel, "es el impulso ilimitado del espíritu del mundo, el objetivo de su ímpetu irresistible". Para comprender cómo el espíritu del Progreso llega a toda sociedad y continente del globo se requería ver la historia mundial como "fundada en un objetivo esencial y real, que realmente es, y será, realizado en su seno, el Plan de la Providencia".

La "primera fase" de la historia universal hegeliana de la civilización "es el Oriente". Las civilizaciones de China, India y el Oriente Medio constituyen la "infancia de la historia". Ellas revelaron la naturaleza racional del universo, crearon las primeras religiones

* "Si soy dependiente, mi ser es aludido como algo que yo no soy; no puedo existir independientemente de algo externo. Soy libre, en cambio, cuando mi existencia depende de mí mismo."

sistemáticas e inventaron la noción de Estado. Los griegos, que "se pueden comparar con el período de la adolescencia", inventaron la noción del individuo libre. "La conciencia de la libertad surgió primeramente entre los griegos –explicaba Hegel–, y por tanto eran libres, pero ellos, al igual que los romanos, sólo sabían que *algunos* son libres, no el hombre en cuanto tal. Por ende los griegos tenían esclavos."[50]

Los romanos introdujeron la "madurez" del género humano, cuando esos mismos individuos libres (y sus esclavos) crearon un gran imperio material y político. Luego vino el mundo "germánico" o europeo: "En nuestra comparación con los períodos de la vida humana, esto se correspondería con la vejez. Sin embargo, la vejez de la naturaleza es debilidad, pero la del Espíritu es su perfecta madurez y fuerza". Al enseñar que todos los hombres son libres por naturaleza, la civilización moderna representa la culminación del progreso. "Europa es absolutamente el fin de la historia", proclamaba Hegel, pues "la Historia del Mundo no es más que el desarrollo de la Idea de Libertad".[51]

Para Hegel, la Europa moderna nos brinda el espectáculo del progreso del hombre no sólo en cuanto sujeto –en cuanto ser racional y ético autónomo– sino en cuanto a sus relaciones objetivas con otros en el seno de la sociedad civil. Ambas ramas de su progreso culminan pulcramente en el emergente estado-nación.

Como ha dicho un crítico eminente, Hegel es el padre de la teoría histórica de la nación, así como del progreso histórico.[52] Hegel creía que todas las discrepancias restantes en la sociedad comercial –las desigualdades de riqueza, el interés personal descontrolado y la pérdida de propósito humano, los temas que preocupaban a Rousseau, Malthus y otros– quedarían final y definitivamente resueltas con este Estado nacional: "El poder del Estado es el logro de todos".[53] La codicia y la pobreza desaparecen. La gente participa en un "ámbito ético y social" (*Sittlichkeit)* sólido y estable, creado por la expansión de los poderes del Estado y sus profesionales y esclarecidos funcionarios. Aprende que la libertad y la razón no están reñidas, como había advertido Rousseau, sino que son una y la misma: "En el ámbito ético y social, un ser humano tiene derechos en la medida en que tiene deberes, y deberes en la medida en que tiene derechos". En la exaltada visión de Hegel, esto es lo que la historia enseña, la razón confirma y el Estado posibilita.[54]

La versión hegeliana del progreso no sólo concentró la imaginación política del siglo diecinueve en el papel del Estado, aquello que Hegel llamaba "la marcha de Dios sobre la Tierra".

También dio nuevo ímpetu a la idea de que la humanidad podía construir racionalmente su propia salvación. La felicidad definitiva del hombre no es un sueño distante, proclamaba Hegel, sino que sucede aquí y ahora, y surge de la irresistible confluencia del progreso de las instituciones humanas y de las aspiraciones humanas. Uno de los que se inspiraron en esta visión fue Karl Marx.

Karl Marx es uno de los profetas del Progreso más influyentes del siglo diecinueve. Su teoría de la historia se construye sobre las mismas bases que la de Hegel: la irresistible marcha de la libertad del hombre. Sin embargo, Marx consideraba que la economía, más que la política, era la clave del progreso humano, por medio de la ley de la lucha de clases. A diferencia de Hegel, Marx negaba que la sociedad comercial fuera la etapa final de las relaciones económicas humanas. Existía otra etapa más allá del capitalismo, el socialismo. Para Marx y su colaborador Engels, "la autoridad del estado político se disuelve" porque en una sociedad sin clases nadie necesitará la coerción para obtener lo que desea. "El hombre", escribió Engels, "[será] al fin el amo de su propia forma de desarrollo social. Se convierte al mismo tiempo en amo de la naturaleza y en amo de sí mismo, libre".[55]

Al igual que el estado-nación de Hegel, el comunismo de Marx es la conciliación final de los deseos del hombre con sus relaciones dentro de la sociedad. Sin embargo, la transformación es más apocalíptica. El capitalismo enfrentaba "un día de ajuste de cuentas", advertía Marx. La miseria y la explotación aumentarían al extremo de que la explosión revolucionaria sería incontenible. Marx consideraba que la sociedad burguesa estaba condenada a la destrucción por su "inmoderada vastedad" (como habría dicho Gibbon), pero un paraíso redentor, "la dictadura del proletariado", la reemplazaría. Las palabras finales del *Manifiesto comunista* de 1848 –"Los proletarios no tienen nada que perder salvo sus cadenas. Trabajadores del mundo, uníos"– son un eco de Rousseau y también de las aspiraciones del liberalismo romántico.

Para Hegel y Marx, la historia como Progreso alcanza un punto culminante más allá del cual no puede continuar. Para Henri de Saint-Simon, contemporáneo de Hegel, no era la historia sino la tecnología y la ciencia lo que brindaba la clave para la existencia y la felicidad humanas. Saint-Simon, al principio partidario de la Revolución Francesa, se había desilusionado con sus excesos y se apartó de la política. Se convenció de que la mentalidad científica moderna podía crear una nueva comunidad espiritual donde desaparecerían los conflictos y la infelicidad.

Como en Hegel, una elite burocrática esclarecida organizaría esta sociedad perfecta. Pero mientras los burócratas de Hegel son gente concreta con una aguda comprensión de las instituciones y tradiciones de su sociedad, los de Saint-Simon moran en el reino de la razón abstracta y la ciencia material. Su principio rector es la inevitable e infalible "ley del progreso", que determina los asuntos humanos tal como la ley de la gravedad determina la naturaleza. "Todo lo que podemos hacer –sugería Saint-Simon– es obedecer esta ley comprensivamente, teniendo en cuenta el curso que nos dicta en vez de ser ciegamente impulsados por ella." La denominaba "nuestra auténtica Providencia".[56]

"Burocracia" y "tecnología" se convertirían luego en términos despectivos y siniestros, pero para Saint-Simon y su heredero intelectual Auguste Comte, prometían una nueva era de progreso humano y comprensión racional del mundo, semejante a una nueva religión. La filosofía "positiva" de Comte brindaba un mensaje redentor muy similar al de Hegel. Nuestra naturaleza moral y nuestro progreso social no están reñidos, explicaba Comte, sino que coinciden. "Todo progreso humano, político, moral o intelectual, es inseparable del progreso material", escribió, aludiendo al crecimiento de la industria y la ciencia. Comte definió como "física social" los principios del desarrollo social progresivo. La consideraba como parte del crecimiento de un orden racional en el universo, el cual al fin garantizaría una "armonía perfecta" no sólo en la naturaleza sino en la sociedad: "Las ideas de orden y progreso son, en la física social, tan rigurosamente inseparables como las ideas de organización y vida en biología".[57]

Auguste Comte entendía que la perfección del hombre a través de la sociedad moderna no era sólo un ideal utópico. Como toda existencia disfrutaba de un impulso hacia adelante, la perfección era inevitable, cuando no inminente. Su colega inglés Herbert Spencer coincidía: "El desarrollo pleno del hombre ideal es lógicamente seguro". Para los pensadores ingleses de mediados del siglo diecinueve, como Spencer, el progreso ya no era un tema controvertido, sino una premisa metafísica. Los historiadores Thomas B. Macaulay y W. H. Lecky, los filósofos Jeremy Bentham y John Stuart Mill, y los economistas políticos David Ricardo y Nassau Senior –los próceres del liberalismo clásico del siglo diecinueve– se inspiraban en ello.

Herbert Spencer personificaba esta fe en el progreso y la perspectiva optimista que se asociaba con ella. Spencer, siendo ingeniero, no tenía inconvenientes en ver la moderna Gran Bretaña

industrial como avanzada del progreso. Su versión del progreso civilizado era evolutiva a sabiendas, con la libertad individual y la solidaridad social fusionándose gradualmente en la sociedad liberal perfecta: "El hombre tiene libertad para hacer todo lo que desee, siempre que no infrinja la libertad igual de cualquier otro hombre".

El propósito y dirección de su versión del Progreso es la evolución orgánica de la materia desde la "homogeneidad" hacia la diferenciación y la "heterogeneidad". Ese desarrollo, creía él, abarcaba la biología, la psicología, la química y la geología, así como los dos campos de estudio que empezaban a llamar la atención de los estudiosos del Progreso: la economía política y la sociología. Al igual que Comte, Spencer entendía que el Progreso no sólo regía la historia humana sino todo el universo.

Cuando en 1857 Charles Darwin publicó su teoría de la evolución biológica en *El origen de las especies*, Spencer se apresuró a usarla como prueba de su propia teoría. Pero las ideas de Spencer acerca de la evolución orgánica de la sociedad son anteriores a Darwin. Fue Spencer y no Darwin quien acuñó la expresión "supervivencia del más apto", y fue Spencer quien llegó a la conclusión de que evolución significaba que la perfección gradual era posible no sólo para los seres humanos sino para los demás organismos. Como en Darwin, el hombre no estaba por encima de la naturaleza sino que formaba parte de ella. Pero la versión spenceriana de la naturaleza no era "roja en diente y garra" (como ocurriría más tarde con los darwinianos más pesimistas).* Era un ámbito de energía y posibilidades ilimitadas, donde el individuo humano encuentra inevitablemente el crecimiento de sus poderes "al abordar todo lo que está al alcance de la experiencia", hasta que al fin es libre y feliz.

Los hegelianos y los marxistas despreciaban a Spencer por su enfoque *laissez-faire* del siglo diecinueve y su pasmosa expansión de la riqueza material y la libertad burguesa del hombre. Pero en retrospectiva aquello que nos asombra es que Spencer y Marx fueran tan similares en sus expectativas y en su insistencia dogmática sobre la inevitabilidad del progreso humano. Spencer creía que con el tiempo todas las deficiencias e ineptitudes de la sociedad desaparecerían. Para Spencer, igual que para Marx, la existencia del

* La expresión *Nature, red in tooth and claw* se suele asociar con la idea de que el más fuerte elimina al más débil. Está tomada de un poema de Tennyson, *In Memoriam A. H. H.*, LVI. *(N. del T.)*

mal, la crueldad y brutalidad del hombre eran meros resabios de imperfecciones sociales anteriores. La humanidad era como una camisa arrugada: bastaría pasar la plancha para que las imperfecciones desaparecieran para siempre de la civilización moderna.

Bajo la influencia de Spencer y Comte, surgieron historiadores "científicos" dispuestos a mostrar cómo estas leyes del Progreso se cumplían en la historia de la civilización. Henry Thomas Buckle era un discípulo inglés de Comte. Relacionaba el curso de la historia europea y británica con el despliegue del Progreso de acuerdo con leyes regulares, fijas e incuestionables. En el mismo año que Spencer declaraba que la "evolución de lo simple hacia lo complejo" era la ley universal de la "sociedad, el gobierno, las manufacturas, el comercio, el lenguaje, la literatura, la ciencia y el arte", Buckle publicó su *Historia de la civilización en Inglaterra* (1857). Buckle argumentaba que "el progreso que ha realizado Europa desde la barbarie hacia la civilización" se debía enteramente al crecimiento del conocimiento humano y el dominio del mundo circundante, con lo cual aludía a la ciencia y la tecnología. Otros hitos anteriores de progreso, tales como el refinamiento de los modales o el crecimiento de la cortesía, ahora se soslayaban u olvidaban. El Progreso de Buckle es ante todo la imposición del control racional del hombre sobre su entorno material.

En las etapas primitivas de desarrollo, como las sociedades nómades o agrícolas primitivas, el ser humano de Buckle pronto aprende que el clima, la geografía y otros factores externos predominan, y que él debe adaptarse. Pero en etapas posteriores, al aumentar sus conocimientos y poder intelectual, el hombre lleva la voz cantante. La proyección de sus facultades por medio de la ciencia y la tecnología cobran precedencia sobre las demás formas de actividad racional, y pasan a caracterizar la civilización en su forma europea.[58]

Lejos de sentirse amenazados por un enfoque comparativo de las fuerzas y flaquezas relativas de la civilización europea, Buckle y sus contemporáneos lo aceptaban con beneplácito. Podían aprovechar una amplia gama de nuevas fuentes de comparación, entre ellas los recientes descubrimientos arqueológicos, como la Troya de Heinrich Schliemann, la Nínive de sir Austen Henry Lavard, la Creta minoica de sir Arthur Evans y el Egipto de lord Carnarvon. El crecimiento de los "estudios orientales" brindaba nuevos y valiosos datos acerca de las civilizaciones presentes y pasadas del Oriente Medio y Lejano, mientras los estudios pioneros acerca de los pueblos e instituciones primitivos, como *La cultura primitiva* de E. B. Taylor

(1871) y *La rama dorada* (1890) de James G. Frazier, ayudaban a aclarar la distinción entre sociedades "civilizadas" y "salvajes". Pero todo este material, por asombroso o interesante que fuera, nunca parecía contradecir la misma imagen básica: la superioridad intrínseca de la civilización europea sobre sus predecesoras y contemporáneas.

Si uno examinaba sus logros científicos, su enorme productividad económica e industrial, sus formas de gobierno, su notable progreso histórico desde su pasado salvaje, Europa disfrutaba de una superioridad incuestionable, casi predestinada. Incluso se volvió habitual tratar los términos "civilización" y "Europa moderna" como equivalentes, como si las demás sociedades fueran sólo predecesoras deficientes o imitaciones defectuosas de este original. En 1854, John Henry Newman llegó a la conclusión de que la civilización europea era "tan singular y luminosa en su carácter, tan imperial en su extensión, tan imponente en su duración y tan incomparable en la faz de la Tierra", que justificadamente podía "adoptar el título de 'sociedad humana', y su civilización ser sinónimo del término abstracto 'civilización'".[59]

El problema de los historiadores no consistía en explicar por qué Europa había logrado la primacía, sino por qué los demás habían fracasado o decaído. Los estudiosos europeos y americanos presentaban un desconcertante número de explicaciones acerca de esta sistemática incapacidad del resto del mundo para ser como ellos. Algunos apelaban a las diferencias climáticas y geográficas; otros, más notoriamente, a la inferioridad racial y la degeneración fisiológica. Otros señalaban diferencias en psicología colectiva y el papel de las creencias religiosas y culturales.[60] En comparación con China, Persia, la Turquía otomana y ciertos centros de cultura europea antaño esplendorosos pero ahora decadentes, como Grecia e Italia, o con las primitivas tribus selváticas esparcidas por confines remotos del mundo, sólo los europeos occidentales parecían haber alcanzado el nivel de progreso material y moral que constituía la auténtica civilización.

¿Quién habría predicho que a fines de siglo los estudiosos aplicarían regularmente esos mismos términos –decadencia, decrepitud y degeneración– a la propia Europa? Pero esto no era tan sorprendente como podía parecer. A fin de cuentas, si todas las civilizaciones ascienden y decaen de acuerdo con leyes históricas científicamente precisas, era lógico e inevitable que las mismas leyes se aplicaran también a la versión europea. Es fácil imaginar la consternación de Herbert Spencer cuando en 1858 le explicaron

que la segunda ley de la termodinámica, la ley de la entropía, implicaba que el progreso incesante no era posible, pues toda la energía del universo al fin debía disiparse y la vida misma cesaría. "Recuerdo que estuve perturbado durante varios días –le escribió a su informador–. Tu aserto de que la vida cesaría cuando se alcanzara el equilibrio [final] me apabulló ... Todavía siento turbación."[61] Si nuestras expectativas sobre el futuro dependen de la infalible ejecución de un destino histórico preordenado e inalterable, entonces tendremos que sentir "turbación" cuando nos revelen que ese destino obra contra nuestra felicidad y no a favor de ella.

La fe en la ley del Progreso ahora abría la posibilidad de una inversión. El equivalente americano de Thomas Buckle, el comteano John W. Draper, añadió a la historia del progreso la nueva etapa final de la Decrepitud, cuando las fuerzas que impulsaban al hombre y la sociedad perdían súbitamente su energía y comenzaban a funcionar en reversa. En *El desarrollo intelectual de Europa* (1864) advertía a sus lectores que las arrogantes comparaciones con las sociedades no occidentales quizá no resistieran un análisis más riguroso. "Europa se apresura a transformarse en aquello que es China –sugería–. Allí podemos ver lo que seremos en nuestra vejez."[62]

La advertencia de Draper y el temor de Spencer a la entropía señalaban el camino hacia el determinismo pesimista de Henry y Brook Adams. Pero ya había aparecido un poderoso contrapeso a la fe en el progreso, en el movimiento artístico y literario llamado romanticismo.

LA RUPTURA ROMANTICA

Esperanza, esperanza, falaz esperanza,
¿dónde está ahora tu mercado?
–J. M. W. Turner

El pesimismo romántico fue en gran medida producto de la Revolución Francesa. El poeta William Wordsworth estaba eufórico cuando estalló la revolución en 1789. "Estar vivo en aquella alborada era puro júbilo, pero ser joven era el cielo mismo", escribió entonces, pero luego escribiría: "¡Qué frustración de elevadas esperanzas!" Las esperanzas de un retorno al mundo rousseauniano de inocencia y libertad se disolvieron en el Terror y la dictadura militar de Napoleón, una nueva y ridícula forma de despotismo disfrazada de imperio

universal. Wordsworth, William Blake, el paisajista J. M. W. Turner[63] y James Mackintosh, discípulo de Adam Smith, se entusiasmaron al principio, pero pronto comprendieron su error. Otro heredero intelectual de la teoría de la sociedad civil, Edmund Burke, escribió sus *Reflexiones sobre la Revolución de Francia*, que se convirtió en la Biblia de los liberales ingleses del siglo diecinueve, y también de los conservadores románticos.

Los románticos alemanes sufrieron una conmoción especial. La "Oda a la alegría" de Friedrich Schiller, escrita en 1785, fue seguida por esto en 1799: "Este siglo concluyó entre tempestades / y el nuevo nace con gritos asesinos". Friedrich von Schlegel temía que la Revolución Francesa y el Reino del Terror hubieran inaugurado una espantosa nueva era de "crímenes generosos" donde los hombres cometerían atrocidades no por amor al mal sino a la virtud. Para la imaginación del siglo diecinueve, la Revolución Francesa se convirtió en lo que el Holocausto es para el veinte: una imagen de la deliberada traición del hombre a su naturaleza y sus ideales más elevados. Así como el crítico Theodor Adorno sostuvo que no podía haber arte después de Auschwitz, ciento cincuenta años antes Schlegel temía que las atrocidades del Terror significaran que el "drama de la historia humana" se aproximara a su fin. En 1818 un estudioso suizo llegó a proponer seriamente que Islandia se transformara en un museo de artefactos culturales europeos antes que la civilización se extinguiera por completo.[64]

Como los intelectuales radicales de los años 30 y 40, que se desilusionaron con el comunismo de Stalin, los nuevos románticos llegaron a valorar en su sociedad virtudes que su fe política anterior les había enseñado a desdeñar. El resultado fue el surgimiento de una nueva generación de románticos conservadores, entre ellos Schlegel, Joseph de Maistre y los poetas Chateaubriand, Novalis y Samuel Taylor Coleridge. Abordaron con nuevo respeto las instituciones que la Revolución Francesa y sus predecesores iluministas habían atacado: la Iglesia Católica, la monarquía, la aristocracia tradicional. Ahora parecían ser hitos importantes de un patrimonio cultural más antiguo y más noble, que las revoluciones francesa e industrial habían puesto en jaque. Podemos designarlos románticos conservadores, pero "reaccionarios" –por su reacción contra la idea misma de progreso– quizá sea más preciso.

Al mismo tiempo, la pérdida de confianza del romanticismo en el futuro coincidía con una creciente nostalgia por el pasado premoderno. Los poetas y pintores románticos sentían gran predilección por la historia. Pero para ellos la historia no era la

historia del progreso sino la evocación del pasado y sus glorias desaparecidas. No es coincidencia que el novelista más popular de la primera mitad del siglo fuera sir Walter Scott, formado en la tradición del romanticismo alemán. Su primer bestseller fue la novela histórica *Waverley* (1814). La idea de ambientar una narración en la Edad Media o en Escocia y poblarla con personajes "bárbaros" como cruzados, monjes, doncellas anglosajonas y jefes de clan habría parecido ridícula para los predecesores iluministas de Scott. Pero Scott convirtió el género de la novela histórica en una industria masiva y tuvo una legión de imitadores, entre ellos Alexandre Dumas, Victor Hugo y el joven Jules Verne.

Scott transformó su hogar en un auténtico museo de la historia inglesa y escocesa, con una colección de armaduras, estandartes y reliquias religiosas que servían como tributo visual para los valores de virtud y heroísmo que su era industrial parecía haber perdido. La moda de la arquitectura neogótica, que hacía furor en Inglaterra, procuraba recrear visualmente la sensación de comunidad y santidad de una Edad Media destruida por su moderna sucesora comercial.[65]

Los románticos también estaban azorados ante un nuevo aspecto de la sociedad comercial, la industrialización. Las fábricas, máquinas de vapor y chimeneas se convirtieron en auténticas imágenes del infierno. Blake habla de los "oscuros y satánicos telares", Thomas Gray de los "demonios que trabajaban" en la fundición y Robert Southey de los "ruidos infernales y ocupaciones infernales" de la fábrica, los cuales "el diablo ha preparado... para su propio jardín e invernáculo".[66] La descripción que hace Blake de la Londres industrializada contrasta vívidamente con la imagen iluminista de la ciudad como cumbre de la "cortesía" y la civilización urbanas.

Recorro cada calle mercantil,
a orillas del mercantil Támesis
y encuentro marcas en cada rostro,
marcas de fatiga, marcas de pesar.

En cada grito de cada hombre,
en el grito de temor de cada niño,
en cada voz, cada letrero,
oigo los grillos forjados por la mente.

En 1806 Wordsworth echó una melancólica ojeada a Inglaterra con estos pensamientos:

El mundo es excesivo entre nosotros; tarde y pronto,
obteniendo y gastando, derrochamos nuestro poder.
Poco vemos en Natura que sea nuestro,
hemos cedido nuestros corazones, sórdido regalo.

Para esto, para todo, estamos desafinados;
nada nos conmueve. ¡Gran Dios! Antes sería
un pagano absorto en un credo trasnochado,
y así podría, desde este prado ameno,
tener visiones que menos me angustiaran.

Robert Southey comparaba la nueva era de materialismo y codicia con una Inglaterra anterior, cuando "el benévolo caballero reunía a sus arrendatarios en torno del crepitante hogar" y todos compartían los beneficios de acuerdo con su rango. Era un mundo donde los seres humanos estaban unidos por lazos de tradición, religión y sentido comunitario. Pero luego "un espíritu mercantil dominó gradualmente el tosco pero benévolo principio del sistema feudal, y la ganancia y la pérdida se convirtieron en norma de conducta; entró el cálculo y se marchó el sentimiento".[67]

Este sería el legado más perdurable del romanticismo: su alienación frente a su época. "Ninguna poesía puede florecer en el suelo moderno, el drama ha muerto ... El extático sueño que un monje del siglo doce talló en las piedras del santuario se reproduce para adornar un almacén; el plano de una abadía se adapta a una estación de ferrocarril." Estas no son palabras de Wordsworth o Southey, sino del abogado americano Brooks Adams en 1893. El romanticismo enseñaba que la clase media que había creado la civilización moderna (incluidos los profesionales como el propio Brooks Adams) podían ser decentes, trabajadores y respetables, pero también se habían vuelto filisteos.

Entretanto, otros veían algo igualmente siniestro –el ascenso de la decadencia– en aquello que había sido el logro más valorado de la civilización, el "refinamiento" y el "ablandamiento y pulcritud de los modales". El principal objeto de estos temores era, irónicamente, el romanticismo mismo.

Decadencia significa literalmente "desmoronamiento", y los antiguos romanos usaban la palabra para describir la pérdida de una antigua norma o pauta de excelencia literaria. Como "declinación", la palabra se volvió inseparable de la imagen de la caída del Imperio Romano. Era y es un término insultante, no analítico.[68] Pero "decadencia" también implicaba que la declinación de las pautas

intelectuales y morales se relacionaba con cambios sociales y económicos más amplios.*

La decadencia se inicia en la cima, cuando una elite pierde el deseo de mantener el viejo orden. En vez de resistir contra el colapso inminente, los políticos, artistas y aristócratas "decadentes" lo aceptan con entusiasmo. Arthur Balfour lo expresó de este modo en 1903: "Cuando en un estado antiguo y todavía poderoso se difunde un ánimo de profundo desaliento, cuando la reacción contra los males recurrentes se debilita, la iniciativa mengua y el vigor disminuye, entonces se presenta un proceso de degeneración social" que se puede denominar decadencia.[69]

En el siglo diecinueve, la decadencia se convirtió en palabra emblemática para la reacción conservadora contra los excesos del romanticismo. La apelación romántica a las emociones fuertes, lo extravagante y lo irracional resultaban chocantes para gentes que estaban habituadas a pautas más moderadas. Al final de su vida, Goethe había pronunciado que el clasicismo era la salud y el romanticismo la enfermedad. En 1834, Desiré Nisard publicó *Estudios sobre los modales y críticas de los poetas romanos de la decadencia,* que pretendía demostrar que la extravagante decadencia de la literatura romántica moderna era sólo un reflejo de la más vasta decadencia de los valores morales y sociales de la sociedad moderna. Pronto todos usaban el término. En 1845, un magistrado parisino escribió en un informe a sus superiores: "Creo que nuestra sociedad padece un profundo malestar". La literatura romántica, era su conclusión, había "dado licencia a los peores instintos". Por doquier veía lo mismo: "gratificación inmediata de los apetitos, busca de placer, un monstruoso egotismo ... Si continuamos así ... regresarán los días de la decadencia romana".[70]

Dos años después, Thomas Couture reveló su pintura "Los romanos de la decadencia", desatando una tormenta de comentarios y controversias en París. Mostraba una orgía romana en un suntuoso palacio, rodeado por los lujos y exquisiteces de la riqueza superflua. Pero el rostro de los participantes delata su tedio; aunque repiten los gestos del deleite sensual, están espiritualmente muertos. El confort material y la opulencia habían extinguido la creatividad y la vida. Couture añadió este pasaje de la sexta Sátira de Juvenal:

---

* Como en *Considérations sur le Grandeur et Décadence des Romains* de Montesquieu (1734).

El lujo, más insidioso que el enemigo extranjero,
nos apoya su pesada mano, vengando
al mundo que hemos conquistado.[71]

El éxito de la sociedad civilizada ofrece bienes y comodidades excesivos a una población que ya no debe luchar para sobrevivir; se vuelve blanda y "afeminada", como había dicho Rousseau casi un siglo antes: "El auténtico coraje se debilita", "la disolución de la moral lleva a su vez a la corrupción del gusto".[72]

Detrás de esta crítica moral acechaba una crítica a los principios ortodoxos de la economía política. Mientras las fuerzas inexorables de la división del trabajo llevan la especialización a su punto más extremo, la civilización alcanza su estadio más desarrollado o "tardío". El artista decadente y el empresario filisteo reflejan una personalidad humana reducida a una vil estrechez, empeñada en la búsqueda excluyente del dinero, en el caso del segundo, y de la autogratificación, en el caso del primero. En ambos casos, la energía creativa retrocede y lo toscamente material triunfa sobre lo espiritual. "La totalidad ya no vive –era el diagnóstico de Friedrich Nietzsche sobre la decadencia–. Por doquier parálisis, pesadez, estupor u hostilidad y caos." La sociedad decadente, como el arte decadente, concluía Nietzsche, "es complicada, calculadora, artificial y artificiosa".[73]

Ciertos aspectos presuntamente positivos –el crecimiento de la riqueza y la industria, la difusión del autogobierno, el ascenso de la tecnología y el descenso de la religión– se convertían ahora en heraldos de las "últimas horas de la civilización". Europa había entrado en una "pasmosa vejez", según declaró Victor Hugo en 1827, a los veinticinco años. Su civilización era "antigua", insistían otros románticos franceses; estaba "agotada", era "decadente", "senil", "moribunda".[74] El término progreso cobró un sentido incisivamente irónico, como en el comentario de Théophile Gautier sobre el progreso de las artes en su cáustico prefacio a *Mademoiselle de Maupin*: "Hace unos siglos teníamos a Rafael y Miguel Angel, hoy tenemos a Paul Delaroche, y todo porque estamos progresando".

Pero al ridiculizar la idea de Progreso, Hugo y Gautier partían de la misma premisa que Comte o Spencer. Las sociedades y civilizaciones tenían una expectativa de vida fija y funcionaban como un organismo biológico, al igual que sus integrantes. "El género humano ha crecido, se ha desarrollado, ha madurado, como cada uno de nosotros –señalaba Hugo–. Alguna vez fue niño, alguna vez hombre, y ahora miramos su pasmosa vejez." Hugo reflejaba una

tradición organicista que se remontaba a Giambattista Vico (cuyos escritos disfrutaban de una nueva boga en los círculos literarios de París) y en definitiva a Platón y los griegos. Así como la vejez nos alcanza a todos, sostenía la visión organicista, también debe alcanzar a la civilización europea. Casi dos décadas antes John Draper advertía que en la civilización china "podemos ver lo que seremos en nuestra vejez", tanto los románticos como sus oponentes argumentaban que la Europa occidental ya había llegado a eso. Era lugar común en ambas márgenes del Atlántico decir que Europa era el Viejo Mundo, en contraste con el Nuevo Mundo americano. Incluso el poderío y la influencia de Europa en todo el globo se hicieron sospechosos, pues sólo confirmaban que la era de crecimiento dinámico ya pertenecía al pasado; el único futuro que quedaba era la madurez deslizándose en la podredumbre y la decadencia.

En un sentido profundo, el temor del siglo diecinueve a la decadencia reflejaba el temor a su propio éxito. El poder abrumador de la civilización europea cobraba un matiz de "exceso", un empacho de riqueza fácil, movilidad social, confort material y complacencia, así como un empacho de cambio y destrucción de lo anterior. "El progreso ha atrofiado en nosotros todo aquello que es espiritual", escribió Charles Baudelaire.[75] Los mismos "excesos" que repugnaban a románticos extremos como Gautier también provocaban las iras de sus oponentes conservadores. Seis años después que Couture revelara su lienzo, uno de estos conservadores, el conde Arthur de Gobineau, dio al ataque contra el progreso un giro nuevo y sorprendente.

2. RESTOS DE NAUFRAGIO

Arthur de Gobineau y el pesimismo racial

> La caída de las civilizaciones es el más asombroso y, al mismo tiempo, el más oscuro de los fenómenos históricos ... Toda congregación de hombres, por ingeniosa que sea la red de relaciones sociales que la protege, adquiere en el día mismo de su nacimiento, escondida en los elementos de la vida, la semilla de una muerte inevitable.
>
> –Arthur de Gobineau
> *Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas*

Joseph Arthur de Gobineau empezó su vida despreciando dos cosas: la revolución y la burguesía. Nació el 14 de julio de 1816, el aniversario de la Toma de la Bastilla, prueba, como escribiría más tarde con ácido humor, de que "los opuestos se atraen". Los grandes amores de su vida fueron los libros –sobre todo la poesía y la literatura– y él mismo, o más bien su linaje aristocrático. Como conde Gobineau, le gustaba presentarse como último sobreviviente de una rancia familia noble normanda. Incluso construyó un árbol genealógico que pretendía demostrar que los Gobineau eran descendientes directos de los conquistadores vikingos de Normandía, la misma gente que había engendrado a Guillermo el Conquistador.* Su madre también pretendía descender de un hijo ilegítimo de Luis XV, lo cual puede haber contribuido a la obsesión de Gobineau con la sangre, la herencia y la raza, además de su rechazo por la época en que había nacido.

El padre de Arthur, Louis de Gobineau, había luchado lealmente en el bando realista durante la Revolución Francesa y había estado en prisión bajo Napoleón. Sin embargo, los Borbones no le dieron ninguna pensión ni reconocimiento después de la restauración, y eso lo amargó profundamente. Obligado a sobrevivir como oficial militar con medio sueldo, legó su amargura y autocompasión a Arthur. "Mi situación [es] la de un derrotado", le escribió a su hijo adolescente, en memorias donde sin cesar se autojustificaba: "Es mi humillación que los hombres vean que me arrebatan la espada por mi obediencia a mi príncipe."[76]

---

* Se trata de su *Histoire d'Otto Jarl,* publicada por el autor en 1879. La verdad era muy diferente. Los Gobineau eran prósperos comerciantes de Burdeos que adquirieron su título siendo funcionarios de la realeza. Los condes de Gobineau eran prueba cabal de las virtudes de la movilidad social, la característica típica de la moderna "sociedad comercial" que Gobineau pretendía despreciar.

A los diecinueve años, el joven Arthur de Gobineau decidió triunfar donde su padre había fracasado. Decidió cambiar la suerte de la familia, pero no emulando a su padre como soldado sino como poeta, dramaturgo y eminente hombre de letras, un Goethe francés. Recogiendo la metáfora de su padre, le escribió a su hermana en 1834: "La espada que esta época ha quebrado será reemplazada por mi pluma ... Sabiendo preservar mi independencia a toda costa, daré un mentís a todo el mundo, y triunfaré". En un momento de mayor franqueza confesó: "Debo triunfar o moriré".[77]

Cuando en 1835 Gobineau dejó su Normandía natal y viajó a París para lanzar su carrera literaria, era monárquico, católico y conservador como su padre. Pero en cuestiones poéticas y artísticas era moderno hasta la médula. Su preceptor (que también había sido amante de su madre) lo había rodeado con las obras de poetas alemanes contemporáneos como Hölderlin y Novalis, y él tenía un gran interés en lo que pronto se llamaría la *avant-garde*.[78] En aquella época no había nada insólito en esta combinación de opiniones políticas conservadoras y gustos vanguardistas. Por cada extremista artístico y político (o "bohemio") que viviera y trabajara en París, como Georges Sand o Théophile Gautier, uno podía encontrar un Chateaubriand sirviendo como ministro de Estado bajo los Borbones, o un Alfred de Vigny agraciando el salón literario ultrarrealista de la duquesa de Cayla, junto con el joven Victor Hugo.[79]

A pesar de sus diferencias políticas, los románticos bohemios y los conservadores compartían el mismo desprecio por la sociedad francesa. Después de la Revolución Francesa y la Revolución Industrial, adquirió prominencia una nueva clase de comerciantes, banqueros, e industriales que, a diferencia de la clase dominante del Antiguo Régimen, no parecía tener tiempo ni interés para apreciar las artes. El poeta alemán Hölderlin había introducido el término "filisteo" para describir a esta clase media presuntamente estrecha y antiintelectual. Entre los románticos franceses se popularizó otro término: *bourgeoisie.*

La burguesía francesa era, como dijo Hölderlin de la clase media alemana, "bárbara". Pero eran bárbaros modernos, no primitivos, el producto colectivo de la "industriosidad y la ciencia". Esta clase era "profundamente incapaz de toda emoción divina".[80] Charles Baudelaire veía su sociedad como "la más estúpida de las sociedades", un mundo de "cretina hipocresía romántica [y] morada de la imbecilidad". "El comercio es satánico por su propia esencia",

declaró. Muchos radicales y reaccionarios, además de Gobineau, habrían coincidido con él.[81] Uno de los modelos literarios de Gobineau, el novelista Stendhal, escribió que al ver a un empresario, abogado o médico de éxito, sentía ganas de "llorar y vomitar al mismo tiempo".[82] El credo burgués, se burló Gustave Flaubert, era que "el hombre nace para trabajar". El credo del artista, en cambio, estaba manifestado en la novela *Mademoiselle de Maupin* de Théophile Gautier, publicada en 1834, el año en que Gobineau llegó a París: *l'art pour l'art*, "el arte por el arte".[83] Ser un artista o escritor era ser antiburgués por definición: en otra famosa frase de Gautier, el papel cultural del escritor era *épater la bourgeoisie*, "escandalizar a la burguesía". El artista, como el aristócrata, estaba por encima de las mezquinas aspiraciones de los "tabaqueros, almaceneros y vendedores de patatas" que constituían el núcleo de la moderna sociedad comercial. El artista romántico buscaba en otras partes la inspiración y el parentesco espiritual.

Como hemos comentado en el capítulo 1, la alienación romántica fomentó una nostálgica fascinación por la Edad Media, la misma época que el Iluminismo consideraba despectivamente una Edad Oscura, atacándola como un período de superstición y tiranía eclesiástica.

La otra vía de escape para huir de la modernidad era geográfica y conducía a las culturas no occidentales del Oriente Medio, la India y el Extremo Oriente. Desde que los estudiosos habían acompañado a Napoleón en su conquista de Egipto en 1798 y el lingüista Jean-François Champollion había descifrado la piedra Rosetta en 1822, París era uno de los principales centros de estudios orientales, los cuales alimentaban el fermento artístico e intelectual que se había adueñado de la ciudad. En un nivel, el orientalismo alentaba un interés en las antiguas civilizaciones del Oriente Medio y la India y en la lingüística comparada. La Sociedad Asiática de París (1822), la Real Sociedad Asiática de Londres (1823) y la Sociedad Oriental Americana (1842) eran grandes centros de investigación y traducción de literatura y textos no europeos. Pero los sabores exóticos del orientalismo también despertaban la imaginación estética romántica. Las luminarias del romanticismo francés –Chateaubriand, Gautier, Gérard de Nerval– sufrieron la influencia de las traducciones europeas de los *Upanishads* hinduistas, el drama indio *Shakuntala*, y la epopeya persa *Shah-Nameh*, así como muchos clásicos chinos y árabes. El filósofo Friedrich Schlegel, que en 1803

fue a París a estudiar sánscrito, proclamó que "debemos buscar en el Oriente el romanticismo más elevado".*[84]

El orientalismo romántico dio un nuevo giro a la vieja creencia en el inevitable curso de la civilización hacia el oeste. Después de su desilusión con la civilización europea moderna, los románticos sentían gran fascinación y respeto por sus predecesores orientales. Grandes exponentes del orientalismo, tales como el pintor Eugène Delacroix y el mismo Gobineau, notaron que, aunque la Europa occidental fuera presuntamente más "progresista" que las "decadentes" civilizaciones del Este, esas antiguas culturas habían preservado valores espirituales que parecían perdidos en su sociedad. Delacroix había viajado a Marruecos el año anterior a la llegada de Gobineau a París, en busca de nuevas expresiones y sensaciones estéticas; luego Gobineau viajaría a Persia y mucho más tarde Gauguin iría a Tahití.

Ante todo, los pueblos no europeos, al igual que los europeos premodernos, parecían irradiar una vitalidad que la civilización moderna había diluido o destruido. Como explicaba Charles Baudelaire, contemporáneo de Gobineau, "Hay sólo tres grupos dignos de respeto: el sacerdote, el guerrero y el poeta. Saber, matar y crear".[85] Los tres estaban desapareciendo de la vida moderna, cuyo producto más característico, sostenían los románticos, era el *ennui*, el letargo o "náusea somnolienta" que derivaba de un estilo de vida excesivamente civilizado. Los "romanos de la decadencia" de Thomas Couture sufrían de *ennui* al igual que los fríos y aburridos jóvenes de las novelas de Balzac; el *ennui* era lo contrario de aquello que los románticos alemanes llamaban "sentimiento vital" y en consecuencia era enemigo de la creación artística. Baudelaire sintetizó así la dicotomía entre lo moderno y lo primitivo: "Los pueblos nómades e incluso los caníbales pueden, en virtud de su energía y dignidad personal, ser superiores a nuestras razas del Occidente".[86] O, como dijo Théophile Gautier, "¡Mejor la barbarie que el tedio!" Era un sentimiento que Gobineau convertiría en una nueva teoría de la historia.

---

* Edgar Quinet, especialista en literatura china y profesor de la Universidad de París, señaló en una conferencia el impacto de los estudios orientales en la estética romántica: "Alemania: Herder, la poesía hebraica, la influencia persa en Jean-Paul; Goethe ... Inglaterra: la Escuela de los Lagos, Coleridge, Shelley totalmente indio; Byron".

Gobineau se dedicó a la historia para explicarse por qué había fracasado su carrera literaria. Cuando llegó a París, descubrió miles de jóvenes con ambiciones literarias que procuraban triunfar.* Como Gobineau no tenía contactos que lo ayudaran, sus obras y poemas no encontraron un público. Tuvo que aceptar un empleo de escribiente en una compañía de gas parisina. Furioso y humillado, escribía cartas donde reaparecía un motivo familiar. "Nuestro pobre país se encuentra en la decadencia romana –escribió en 1840–, carecemos de fibra y energía moral. Ya no creo en nada." También sabía a quién culpar. "EL DINERO LO HA MATADO TODO", escribió en mayúsculas.

Como su admirado Balzac, Gobineau aprendió a ver la Ciudad de las Luces como gobernada sólo por dos fuerzas, "el oro y el placer". Expresó su frustración en una carta a su hermana: "El dinero domina los negocios, el dinero regula la población; el dinero gobierna ... el dinero es el criterio para juzgar la estima que se debe a los hombres". Francia se había convertido en un "reino de banqueros ... Cómo desespero de una sociedad ... que ya no tiene corazón".[87]

Otros dos acontecimientos reforzaron su pesimismo. En 1843 Gobineau conoció, por medio de algunos amigos alemanes, a una de las luminarias del *establishment* intelectual liberal, Alexis de Tocqueville. Tocqueville lo contrató como asistente de investigación para un ambicioso proyecto acerca de los orígenes de los modales y la moral en la Europa moderna. Tocqueville esperaba demostrar que el liberalismo del siglo diecinueve, a pesar de su carácter secular, aún conservaba las enseñanzas morales del cristianismo y sus fundamentos. La igualdad de todos los seres humanos ante Dios, el "deber de los que tienen más hacia los que tienen menos" y la valía intrínseca del individuo aún constituían, a juicio de Tocqueville, los principios rectores de la sociedad liberal.[88]

Sin embargo, mientras Gobineau pasaba sus días examinando la obra de los principales filósofos progresistas de la época –Jeremy Bentham, Joseph Priestley, William Godwin, el socialista francés Charles Fourier, Kant, Hegel y Fichte– llegó a una conclusión totalmente opuesta a la de su empleador. El cristianismo tradicional, se lamentaba, "la cadena que une a los hombres a través de sus creencias", se había quebrado. La codicia, el interés personal, la falsía y la ganancia material eran las fuerzas dominantes de la hora.

---

* Un observador estimó que en la París de 1831 había por lo menos cuarenta mil jóvenes escritores buscando empleo de escribiente para el gobierno.

Al mismo tiempo, Gobineau acusaba al cristianismo de esta bancarrota moral. En vez de valorar la fuerza, el valor y el autosacrificio, como los antiguos, la moral cristiana "ha declarado expresamente su preferencia por los débiles y los ruines por encima de los fuertes".[89] Esto había permitido que cierta flaqueza de espíritu penetrara en la corriente cultural de Europa a expensas de principios más activos y vitales, dejando una estela de mediocridad.

El otro acontecimiento fue una oleada de revoluciones populares que estallaron en toda Europa en 1848. En febrero multitudes de estudiantes y obreros derrocaron la monarquía de Luis Felipe con violentas manifestaciones callejeras en París. En marzo el fervor revolucionario se había propagado a Alemania y Austria. En noviembre el papa fue expulsado y su gobierno reemplazado por una nueva República Romana. Sin embargo, la esperanza revolucionaria de un "nuevo orden mundial" de autodeterminación nacional y libertad pronto se desmoronó. Las nuevas naciones y repúblicas formadas a partir de las ruinas de imperios derrumbados –alemana, checa, polaca, húngara, serbia y croata– reñían entre sí por cuestiones de frontera y territorio. Los liberales de clase media descubrieron que aquellas fuerzas del descontento social que la revolución había permitido salir a la calle sólo podían contenerse mediante la fuerza. Las nuevas repúblicas cayeron una tras otra y los viejos poderes regresaron al trono para proteger la ley y el orden. En Francia la Segunda República sucumbió de buena gana ante la dictadura de Luis Napoleón (luego Napoleón III), sobrino del gran Napoleón, en medio de una serie de revueltas obreras y campesinas que se reprimieron sangrientamente en todo el país.[90]

Como las revoluciones de 1968, el año 1848 marcó las actitudes políticas de toda una generación. Como declaró un simpatizante: "Nunca pasiones más nobles han conmovido al mundo civilizado, pero todo esto debía terminar en el fracaso". Los liberales moderados como Tocqueville, herederos conscientes de los ideales iluministas de civilización y progreso, quedaron pasmados ante los disturbios y la violencia. En cambio, los radicales como Karl Marx y Friedrich Engels llegaron a la conclusión de que la violencia no había ido tan lejos como debía. La libertad y el progreso requerían la completa e inevitable destrucción del capitalismo, así como del *statu quo* político. "Que las clases dominantes tiemblen ante una revolución comunista –escribieron en su *Manifiesto del Partido Comunista*–, los proletarios ... tienen un mundo que ganar."

Las revoluciones de 1848 también destruyeron las aspiraciones liberales del romanticismo. Poetas como Lamartine, que ayudó a

fundar la Segunda República francesa, y Charles Baudelaire; historiadores como Jules Michelet, que acababa de publicar una rauda alabanza al espíritu francés de unidad fraternal, titulado *El pueblo*; músicos como Richard Wagner, joven director de la Opera de Dresde, y una pléyade de escritores e intelectuales habían respondido a la convocatoria de la libertad y la igualdad. Quedaron azorados ante las consecuencias. Michelet declaró: "Ahora jamás escribiría *El pueblo*". Wagner, que había respaldado el estallido de la revolución socialista en Dresde, tuvo que huir al extranjero cuando se extinguió la llama. Permaneció doce años en el exilio y se negó a tener nuevos contactos con la política.[91]

Las revoluciones insertaron la última cuña entre Gobineau y la sociedad; sentía aversión tanto por los revolucionarios como por sus oponentes. Como muchos observadores, despreciaba a las muchedumbres revolucionarias como "bárbaras". Pero mientras Tocqueville y otros liberales encaraban los "bárbaros" disturbios y la "salvaje" violencia de 1848 como un retroceso hacia un estado precivilizado, para Gobineau había algo muy moderno en esos sucesos.

Manfredine era una obra en verso que Gobineau había iniciado en 1842. La revisó totalmente a la luz de los levantamientos de 1848. La obra está ambientada en 1647 y la condesa Manfredine, su heroína siciliana, encabeza una revuelta popular contra la dominación española, no para liberar a las masas, por las cuales sólo siente desprecio, sino para vengar a su hermano Roger, que fue asesinado por los españoles. Al final, sin embargo, el demagogo Masaniello se hace cargo del levantamiento, que degenera en una *jacquerie* socialista. Gobineau presenta a Masaniello y la turba rebelde con pinceladas vívidas y antidemocráticas, como cabía esperar. Pero la brutalidad irreflexiva y la indignidad se extienden también a los demás personajes. Ricos o pobres, nobles españoles o campesinos sicilianos, todos son productos corruptos de una sociedad irredimible.*

Sólo la condesa se salva de esta irremediable decadencia. Como Gobineau, es descendiente de los normandos que conquistaron Sicilia en la Edad Media, y también de los "bárbaros" piratas vikingos que a través de las generaciones le han legado su vitalidad y valor.

---

* Como observa el capellán de la condesa Manfredine:
Cuando un pueblo ha caído, nada puede regenerarlo,
ni la esperanza, ni el exceso de penurias,
ni siquiera los esfuerzos de un amo grande y noble.

Ella es, en suma, la última de una raza virtuosa; su superioridad innata la protege contra la inevitable degeneración de su época, tal como Gobineau pensaba de sí mismo. Cuando terminó *Manfredine*, Gobineau había llegado a la conclusión de que existía un lazo causal directo entre su linaje aristocrático y su alienación frente a la sociedad burguesa. Creía (erróneamente) que la sangre de la antigua *noblesse de race* de Francia aún fluía por sus venas, resguardándolo de la decadencia mercantilista de su época. Como explicaría más tarde, "descubrí que no era yo quien envejecía y se degeneraba, sino la sociedad que me rodeaba".[92]

Su misión ahora consistía en traducir este concepto a una forma histórica más general. Demostraría que los invasores germánicos del Imperio Romano eran los auténticos fundadores de la grandeza europea. Los vándalos, visigodos, francos y vikingos habían desbaratado la decadencia romana para traer nobleza y vitalidad interior a un mundo antiguo agotado. Demostraría con revelador detalle que la antigua aristocracia de Europa, los que habían "nacido para la espada y el escudo, los que odiaban y despreciaban el reposo hasta la médula de los huesos", habían desaparecido gradualmente del mundo moderno, llevándose su vitalidad y su fuerza. Las investigaciones que había realizado para Tocqueville, junto con sus estudios orientalistas en religión y civilización comparadas, le dieron un sólido marco erudito para la ambiciosa tesis que tenía en mente. En una carta de febrero de 1851 a su hermana, mencionaba "un extenso libro sobre las razas humanas que estoy haciendo".[93] Dos años después el "extenso libro" se publicó como *Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas.*

LA RAZA Y EL MITO ARIO

En 1853 la idea de "raza" era relativamente nueva.* A principios del siglo diecinueve, Johann Friedrich Blumenbach y Georges Cuvier habían propuesto una triple división de la humanidad en razas orientales o mongoles, negroides o "etíopes" y blancas o caucásicas.

* Hasta el siglo dieciocho el término era sinónimo de "linaje" o personas que descendían de un individuo, como en "la raza de Abraham" o en el concepto francés de *noblesse de race*, que se centraba en la idea que la nobleza auténtica (a diferencia de la nobleza adquirida por función o compra) se basaba en la transmisión de ciertas virtudes aristocráticas, tales como el sentido del honor, a través de las generaciones.

La disciplina creada por Blumenbach y Cuvier, la antropología, procuraba comprender los orígenes de estas diferencias esencialmente fisiológicas y decidir si las razas eran especies diferenciadas o meras variaciones sobre el mismo tipo humano.[94]

Pronto, sin embargo, los europeos comenzaron a usar la diferenciación racial o fisiológica para explicar diferencias *culturales.* Se suponía que la pertenencia a una u otra raza significaba la adquisición de rasgos mentales y morales de ese pueblo, los cuales se utilizaban en las actividades culturales. La civilización, la marcha que conducía de la barbarie a la moderna sociedad civil, ahora parecía adquirir una nueva base empírica: la raza. Para sus simpatizantes de principios del siglo diecinueve, la teoría racial se presentaba como una extensión de la "historia universal" iluminista, donde toda la panoplia del progreso humano se remite a una sola causa. Mucho antes de Darwin, la teoría racial argumentaba que las leyes unificadoras del progreso no eran políticas ni económicas (como serían, por ejemplo, en *El capital* de Marx), sino biológicas.

Todas las teorías raciales anteriores al *Ensayo* de Gobineau habían clasificado las razas humanas según una jerarquía, con los blancos en la cima y los negros en el fondo. Carl Gustav Carus, que influyó mucho sobre las ideas de Gobineau, argumentaba que los europeos se aproximaban al ideal clásico de belleza física más que los no europeos, lo cual era indicio de su superioridad predestinada sobre pueblos más feos. Los europeos blancos eran la "gente diurna", declaraba Carus, y la claridad de su tez reflejaba la luz vital del sol. Los pueblos negroides, en cambio, eran la "gente nocturna", cuya tez de ébano revelaba una naturaleza caótica y oscura.[95] Carus y otros teóricos convenían en que los blancos disfrutaban de ventajas mentales y físicas innatas sobre los pardos y amarillos.

Para la mentalidad del siglo veinte, la premisa de la superioridad blanca es el aspecto más saliente de la teoría racial. Pero en esa época no era el aspecto más importante, ni siquiera el más interesante. Lo que intrigaba a la imaginación del siglo diecinueve era la propuesta de que la historia *natural* del hombre en cuanto especie biológica también había producido la historia *cultural* de los hombres como seres sociales y creativos. La clasificación racial parecía desentrañar los misterios del proceso civilizador al explicar por qué algunas sociedades realizaban esa marcha hacia adelante con más facilidad y prontitud que otras.

Gustav Klemm publicó los diez volúmenes de su *Historia cultural general de la humanidad* entre 1846 y 1852, el año anterior a la publicación del *Ensayo* de Gobineau. Klemm afirmaba que todos

los desarrollos culturales de la historia consistían en la difusión y desarrollo de distintos tipos raciales. Argumentaba que la diferencia crucial entre las razas no era el color de piel sino los rasgos "activos" y "pasivos". Un tipo racial activo demuestra en sus etapas iniciales (durante lo que Klemm denominaba el salvajismo del hombre) una fuerza y voluntad interiores que utiliza para superar los obstáculos materiales y para conquistar a otras razas más pasivas (y por ende inferiores). La conquista acarrea inevitablemente la mezcla, cuando los conquistadores se asientan y pierden su fiera independencia y voluntad. El grupo original dominante desaparece y se forma un nuevo tipo racial seguido por un nuevo estadio de la civilización.[96]

Para Klemm y Carus, la historia es inevitablemente una historia de mestizaje. Pero este mestizaje no era malo, al contrario. Siguiendo la perspectiva iluminista del progreso cultural universal, Klemm creía que el avance del europeo, desde el salvajismo hacia la libertad, se podía atribuir a sucesivos niveles de mezcla racial. Otros disentían. Pero el consenso entre los teóricos raciales era que la historia de las razas era de progreso, del avance del predominio blanco y la difusión de la libertad política para todos los blancos (o al menos los varones blancos) en su forma europea.

Por esta razón, la principal atracción del racismo en el siglo diecinueve era su mensaje políticamente progresista, incluso liberal. Si todos los blancos (o varones blancos) eran iguales por raza, no había excusas para la discriminación social ni económica entre ellos. La teoría de la raza desmentía las pretensiones de privilegio de la clase aristocrática. Todos los franceses, ingleses y alemanes estaban dotados desde la cuna con las mismas aptitudes culturales, al margen del origen social. Y mientras la sociedad europea avanzaba en esta feliz dirección igualitaria, el poder cultural blanco debía extenderse naturalmente al mundo no blanco.[97] En síntesis, el rumbo del pensamiento racial europeo era de optimismo liberal igualitario, incluso autocomplacencia.

La palabra "raza" sólo había aparecido una vez en los escritos de Gobineau, en 1849.[98] Al presentar sus comentarios se basaba mucho en sus predecesores alemanes, sobre todo Klemm, Carus y Christian Lassen.* Gobineau aceptaba la clasificación jerárquica

* Christian Lassen era alumno de August Wilhelm, hermano de Friedrich Schlegel, importante figura del arianismo romántico. Lassen había estudiado en París con muchos orientalistas a quienes Gobineau conocía y admiraba. El trabajo de Lassen sobre la herencia aria en la India (1858-1862) contribuyó a vincular la teoría racial con la tesis arianista.

blanco-amarillo-negro y la noción de la historia racial como historia cultural. Pero cuando expresó sus ideas sobre las razas en papel, prevalecieron su desesperación y alienación románticas, además de su sentido de exclusividad aristocrática. En vez de ser el ápice del progreso biológico del hombre, la Europa moderna era una letrina de degeneración racial. De un plumazo Gobineau cambió radicalmente la dirección del pensamiento europeo sobre la raza.

En el *Ensayo,* los europeos blancos contemporáneos aún son superiores a los negroides u orientales. Como explica Gobineau, el hombre blanco disfruta de una mayor armonía de energía física, inteligencia y escrúpulos morales. De todas las razas existentes, sigue siendo la más vital, y esta vitalidad, una fuerza o esencia vital que se transmite del organismo viviente a sus descendientes, explica el origen de la creatividad y la civilización humanas.[99] Los portadores de este vitalismo orgánico eran los ancestros de la raza europea blanca, a quienes Gobineau llamó "arios". El término venía del mundo de los estudios orientalistas, y tenía su propia historia. En 1788 sir William Jones, un funcionario civil de la Compañía de las Indias Orientales, descubrió las profundas similitudes gramaticales entre el latín, el griego, el persa y el sánscrito, así como entre los idiomas germánicos y celtas. Jones sugería que todos estos pueblos debían haber compartido originalmente la misma lengua, y quizá también otros rasgos culturales.[100] Friedrich Schlegel llevó esta argumentación un paso más allá cuando viajó a París en 1803 para estudiar filosofía india. Propuso que el sánscrito era *la* lengua original compartida por todas las civilizaciones del este y del oeste, y que sus hablantes históricos, los conquistadores arios nómades de la India, eran los auténticos antepasados de los griegos, los romanos y otros fundadores de la cultura occidental.

Sucede que Schlegel estaba equivocado. Sin embargo, su conclusión de que todas las civilizaciones habían sido originalmente una capturó la imaginación de los orientalistas y filósofos de Europa. La idea de una extinta raza de seres perfectos que brindaba al mundo sus conocimientos se remontaba a los griegos y al mito de la Atlántida. Era otra variante del mito de la Edad de Oro. El año en que Schlegel llegó a París signó el auge de la fascinación por el antiguo Egipto y el "primitivismo", la creencia de que una antigua raza superior de filósofos, inventores y artistas había habitado el planeta y creado una supercivilización desaparecida. El primitivismo había generado serios debates eruditos en tiempos de Rousseau, despertando un profundo interés en monumentos neolíticos tales como Stonehenge.[101]

Schlegel fue una figura importante no sólo para el orientalismo y el arianismo sino en el movimiento romántico. Su tesis arianista pronto echó raíces en ese fértil terreno de la imaginación. Los arios se convirtieron en los fundadores originales de la civilización, antecesores de los griegos, romanos y egipcios. En 1813, los eruditos habían inventado el término "indoeuropeos" para describir a esos antecesores arios, un pueblo inquieto y aventurero que abandonaba su terruño para partir en una misión histórica. En su peregrinación propagaban sus dones culturales de este a oeste, pues la "marcha de la cultura", explicaba August Friedrich Pott, "siempre ha seguido el curso del sol".[102]

Para Christian Lassen, de la Universidad de Berlín, estos arios errantes presentaban todas las virtudes de la Europa preburguesa. Poseían gran belleza física y coraje, gran sentido del honor personal (*arya* significaba "hombre de honor" en sánscrito) y expresaban su nobleza de espíritu y su vitalidad en una poesía épica que abarcaba desde Homero y el *Beowulf* hasta el *Mahabharata*. Eran hombres con gran talento intelectual, capaces de equilibrar la imaginación con la razón, a diferencia de los pueblos inferiores que conquistaron (tales como los dravidios de la antigua India y los semitas del Oriente Medio). Ante todo, eran hombres del suelo, con hondas raíces emocionales en la tierra y no en los grandes centros urbanos y el comercio. Los arios eran, en suma, lo opuesto de lo "cortés" en el sentido iluminista. Eran virtuosos en el sentido rousseauniano, libres de la corrupción y los valores falsos. Esa virtud era su derecho de cuna y su legado a sus descendientes.

En este punto, la teoría aria o "indogermánica" se fusionaba con la teoría racial. Los arios errantes constituían el ejemplo primordial de las razas activas de Klemm. Y siguiendo los supuestos del vitalismo racial, Lassen y otros arianistas también convenían en que los pueblos arios más próximos a la línea de sangre original preservaban más su vitalidad y sus cualidades heroicas. Los persas, los hititas, los griegos homéricos y los hindúes védicos de la antigüedad, así como las tribus germánicas y los vikingos de tiempos posteriores, habían llevado una civilización heroica lejos de su cuna original. En el mito arianista romántico, un pasado heroico y virtuoso reemplaza el presente civilizado como medio para determinar la valía de una raza, o de una civilización.

La mezcla de la teoría aria con la teoría racial proporcionó a Gobineau los fundamentos para afirmar que toda la cultura europea surgía de un solo tipo biológico, el blanco ario o indogermánico. Y no sólo en Europa. La historia, declaró, "nos muestra que todas las

civilizaciones derivan de la raza blanca, que ninguna puede existir sin su ayuda". Los tres últimos volúmenes del *Ensayo* examinaban las civilizaciones creadas por la sangre aria, cuya variedad era *notable.*

Gobineau delineaba diez grandes civilizaciones históricas que descendían de los grupos expedicionarios arios: "De la multitud de gentes que viven o han vivido en la Tierra ... el resto ha gravitado en torno de estas [civilizaciones] con mayor o menor independencia, como planetas en torno de sus soles". La primera era la India, cuna de la civilización aria propiamente dicha; luego venían Egipto y Asiria, incluida Persia, civilizaciones presuntamente fundadas por una raza invasora de arios blancos que sometieron y colonizaron a los pueblos semitas originales. A continuación venían Grecia, Roma y los invasores germánicos que fundaron la cristiandad occidental.

Entre estas civilizaciones "blancas" fundadoras, Gobineau incluía a la China, argumentando que fue fundada por una colonia de guerreros arios de la India. Más aún, las civilizaciones de la América precolombina también eran producto del espíritu colonizador ario. Como en el caso de los chinos, los logros culturales de los aztecas y los mayas no eran propios; sus leyes, costumbres y aptitudes matemáticas y tecnológicas tenían que ser herencia de una "raza mejor que ha desaparecido tiempo atrás". Para Gobineau, la lógica del vitalismo racial era obvia. Donde encontramos cultura, debemos suponer la presencia del hombre blanco, pues "la historia surge sólo del contacto con el hombre blanco".

Habiendo otorgado los dones de la civilización, los pueblos arios pronto desaparecieron como grupo distintivo. Sólo legaron su idioma (la única concesión de Gobineau a los lingüistas indoeuropeos) y cierta superioridad biológica a los pueblos que conquistaron. Este vestigio racial se convertía en la aristocracia de cada civilización, desde los brahmines de la India, la nobleza zoroástrica de Persia y los heroicos aqueos de la Grecia homérica hasta los guerreros francos de la Europa de Carlomagno. Para Gobineau, no era la economía sino la raza lo que creaba una clase dominante: "Una sociedad es grande y brillante sólo en la medida en que preserve la sangre del noble grupo que la creó".[103]

El mito racista ario era para Gobineau una ampliación de la fantasía de su origen aristocrático. El *Ensayo sobre la desigualdad de las razas* creaba una aristocracia francesa idealizada, no corrompida por la revolución ni el comercio, en una escala mundial. Por eso después fue tan importante para Gobineau remontar su linaje a Otto-Jarl, el semimítico conquistador vikingo de Normandía. Tal como a la ficticia condesa Manfredine, la ascendencia aria lo aislaba

de los "filisteos" y su sociedad mestiza y degenerada. Para Gobineau, "la raza blanca ha desaparecido de la faz de la tierra", y "perdió toda su pureza en tiempos de Cristo". La vitalidad racial de base aria se había "degenerado y agotado". Las tribus germánicas y los vikingos eran su último aliento. Desde entonces la civilización funciona con tiempo prestado y vitalidad prestada.[104]

Mientras la raza aria expandía vigorosamente su dominio por medio de la guerra y la conquista (que son, a fin de cuentas, signos de vitalidad racial), también se diluía en número y poder. Gracias a sus extensas y variadas conquistas, las grandes naciones arias se volvieron "ricas, mercantiles y civilizadas". Los conquistadores se mezclaron con los conquistados. La repugnancia "natural" de unas razas por otras al fin se disipó, hasta que los pueblos inferiores dominados dejaron de lucir feos (como en Nietzsche, las distinciones estéticas y morales y la conquista forman parte del mismo proceso de formación de valores). Hubo mezcla de razas y la "sangre de la raza civilizadora se diluye gradualmente", dividida entre razas inferiores.[105]

El proceso civilizador era para Gobineau un proceso de corrupción, simbolizado por la mezcla racial. Los conquistadores son víctimas de su propio genio al crear un orden político y social estable. Esta es la "semilla de una muerte inevitable" que Gobineau tanto temía, la maldición de la civilización. Para Gobineau, la inevitable mezcla de pueblos en una sociedad compleja es fuente de creatividad, pero también de inestabilidad. Las civilizaciones tratan de prolongar su vida convirtiéndose en imperios, fusionando pueblos y culturas en una totalidad. Pero esta fusión multicultural no puede sobrevivir porque a la postre la sangre impera. El ejemplo favorito de Gobineau es el de los griegos y persas de la época helenista que, a pesar de los esfuerzos de Alejandro Magno, siguieron distintos caminos a la muerte del conquistador. El destino racial también explica por qué, según Gobineau, los salvajes siguen siendo salvajes aun después del contacto prolongado con seres superiores y civilizados. El proceso histórico no basta para transformar a los bárbaros en hombres civilizados; ni, llegado el caso, puede reducir a los civilizados al salvajismo. Sólo la raza puede hacerlo.[106]

Para Gobineau, la raza "impone en las poblaciones su modo de existencia ... dicta sus leyes, sus deseos, sus amores y sus odios". Conduce a los pueblos y civilizaciones "como ciegos esclavos" hacia sus mayores victorias y a sus mayores catástrofes.[107] Cuando la raza dominante diluye su sangre en sangre inferior, sus vástagos pierden la capacidad para controlar los acontecimientos. Las civilizaciones

se desmoronan, concluye Gobineau, porque ya no están en las mismas manos. "El golpe no se puede desviar, es inevitable. El sabio lo ve llegar, pero no puede hacer nada más. Ni el estadista más consumado puede contra las inmutables leyes del mundo", que son las leyes de la vitalidad racial.

Este destino de degeneración afectaba a la Europa del siglo diecinueve. Para Gobineau, la civilización europea no realizaba un progreso lineal ascendente de la barbarie a la civilidad, ni de la esclavitud a la libertad. En cambio se movía en círculos, a medida que pueblos más próximos a la fuente aria original, y por tanto más vitales, conquistaban a los más alejados de esa fuente, sólo para mezclarse con gente inferior y perder su pureza racial.

En Gobineau la historia es un incesante ciclo de guerras, mestizajes y conquistas, una versión racista de la *anakuklosis*. No hay ganadores en la historia, sólo perdedores a largo plazo:

> Nuestra civilización puede compararse con las islas provisorias que afloran en el mar por obra de los volcanes submarinos. Expuestas a la acción destructiva de las corrientes, y despojadas de las fuerzas que antes las sostenían, se disgregan, y luego los fragmentos son arrojados a las conquistadoras olas.

"Es un triste final –admite Gobineau–, y muchas razas nobles tuvieron que enfrentarlo antes que nosotros." Pero es el destino inevitable de la población europea moderna y mestiza, ignorante e innoble heredera de un gran legado racial.[108]

Después de las invasiones arias germánicas, la Europa premoderna contó con la bendición de una clase dominante racialmente homogénea que persistió desde la caída del Imperio Romano hasta el final de la Edad Media. Estos guerreros germánicos –que Gobineau describe como "rubios" y de "hombros anchos", "formados en la esencia de una religión pura y severa, una política sabia y una historia gloriosa"– preservaron por un tiempo la vitalidad de los arios originales.[109] Luego, neciamente, la Iglesia Católica inculcó a esta nobleza feudal y racialmente intacta la "tolerancia" y "razones para la sociabilidad".[110] Esa sociabilidad ("cortesía" en el sentido iluminista) fue su perdición. En vez de someter a sus poblaciones de siervos, los conquistadores aprendieron a casarse con ellos. Con el tiempo los germanos, los latinos y los galos se mezclaron, y la elite dominante de Europa se hundió en el inevitable ciclo de corrupción racial y decadencia.

Una nueva clase de europeos surgió al final de la Edad Media.

Era una clase media urbana que se ganaba la vida con el comercio y no con la guerra y el suelo; pero también era "media" en el sentido de ser un híbrido racial de conquistadores y conquistados. El resto de la historia europea se convirtió en una lucha entre los restos de la aristocracia ariogermánica y el orden burgués ascendente, una lucha que la burguesía, gracias a su astucia y superioridad numérica, gana cada vez más. Desde la perspectiva de Gobineau, la Revolución Francesa marcaba la derrota final de la exclusividad racial. Ahora las exigencias de libertad e igualdad de la clase media, y "el dogma liberal de la hermandad humana" eran irresistibles. El sagrado orden social de Europa –aristocracia, corona y altar– sufría la derrota y la ruina, como la familia de Gobineau.

Puede parecer extraño considerar la Revolución Francesa como un conflicto esencialmente racial, pero Augustin Thierry lo había hecho veinte años antes en su *Historia de la Revolución Francesa.* En la historia de Thierry, la Revolución Francesa cierra una lucha centenaria entre dos razas o pueblos, los galos y los francos. La mayoría gala vence al fin, liberándose de sus opresores francos en los dramáticos acontecimientos de 1789. Para Thierry, la historia racial es el triunfo de la libertad y la igualdad.[111] Gobineau, en cambio, nos priva del final feliz liberal, mientras que el aspecto racial de la lucha queda oculto para los antagonistas. La revolución es una etapa donde, por usar palabras de Matthew Arnold, "ejércitos ignaros chocan en la noche", mientras jacobinos, realistas, bonapartistas y otros degenerados luchan entre las ruinas que han dejado sus vitales ancestros.

La imagen de las ruinas está presente en todo el *Ensayo.* Las ruinas eran, para Gobineau, los rastros visibles de un pueblo superior (por ser anterior) a nosotros, que no obstante era tan ciego a su inevitable destino como nosotros al nuestro: "Todas las civilizaciones que nos precedieron ... creían en su inmortalidad. Los incas y sus familias ... estaban convencidos de que sus conquistas durarían para siempre. El tiempo, con un solo aletazo, ha arrojado su imperio a un profundo abismo, como a tantos otros".[112]

El pesimismo racial de Gobineau no es tanto una teoría de la historia como una obra de arte romántico. Hoy, escribía Gobineau, "ya no hay clases, ya no hay pueblos, sólo individuos que flotan en la corriente como restos de naufragio", como el propio Gobineau. Pero mientras la burguesía triunfaba, nuevas hordas mestizas surgían de la oscuridad rural para descender sobre las ciudades y poblados. El inevitable resultado fue 1848, y seguirían cosas peores. En cuanto a los Estados Unidos de América, que para optimistas como

Tocqueville eran los portadores de la antorcha de la civilización europea, representaban el fondo del sumidero racial. Allí se reunían los desechos humanos de otras naciones y pueblos, Africa y Asia además de Europa. Estados Unidos representaba "la última forma posible de cultura".[113]

A medida que la sangre aria original se diluya aún más, incluso estas masas mestizas serán totalmente absorbidas: "La especie blanca desaparecerá de la faz de la Tierra". La reemplazarán otras razas –amarillas, pardas, rojas–, borrando su recuerdo para siempre. Pero el período creativo de la humanidad habrá terminado. Los seres humanos "no habrán desaparecido pero habrán degenerado por completo ... privados de fuerza, belleza e inteligencia". En la sombría conclusión de Gobineau, "Tal vez ese temor, reservado para nuestros descendientes, nos dejaría fríos si no sintiéramos, con secreto horror, que las manos del destino ya están sobre nosotros".[114]

EL PESIMISMO RACIAL COMO DOCTRINA

Cuando se publicó el *Ensayo*, la reacción fue de indiferencia, o eso creyó Gobineau. Para su consternación, el libro no logró desatar una tormenta de controversias. Los antropólogos y teóricos raciales de Francia recibieron el trabajo de Gobineau con tibieza o desdén. Peor aún, los autores que constituían sus fuentes principales –entre ellos Carus y August Pott– condenaron su obra como incompetente y errada.[115] En un nivel, Gobineau podía desechar estas críticas como previsibles. Como le confió a un conocido, "Nunca pensé que podría decir a las gentes de hoy 'Estáis en estado de total decadencia, vuestra civilización es un pantano, vuestra inteligencia una lámpara que se apaga, estáis a un paso de la tumba', sin esperar alguna oposición".[116] Pero como el libro no tuvo muchos lectores en Francia ni le granjeó reputación de gran filósofo o historiador, también se sentía defraudado.

A juicio de Gobineau, el *Ensayo* era una obra científica rigurosa, a su modo tan revolucionaria como el descubrimiento copernicano de que el Sol y no la Tierra era el centro del sistema solar. Había formulado de una vez para siempre los principios raciales que rigen la historia, con lo cual obligaría a los hombres a revisar todo aquello que sabían o pensaban sobre el ascenso y caída de las civilizaciones. "Debemos incluir la historia en el ámbito de las ciencias naturales –había escrito– y darle toda la precisión científica de esta forma de conocimiento." El paralelismo entre Gobineau y Karl Marx, que en

ese momento aún trajinaba en el Museo Británico, redactando el primer borrador de *El capital*, es sorprendente: si la historia ha de tener valor, debe ser una ciencia con poder de predicción además de analizar los acontecimientos.[117] Sin embargo, estas pretensiones de omnisciencia y capacidad predictiva no impresionaron al ex mentor de Gobineau, Alexis de Tocqueville.

Tocqueville era el producto de un legado aristocrático muy diferente. Sus antepasados eran realmente antiguos nobles normandos. Los Tocqueville se remontaban al siglo doce y habían servido a la monarquía francesa con la espada durante más de setecientos años. El medio en que se había criado Alexis de Tocqueville no era de pretensiones penosas y recuerdos amargos, sino de responsabilidades prácticas y deberes cívicos.[118] En cuestiones políticas Tocqueville era liberal, pero su liberalismo, como el de su padre, estaba equilibrado por un respeto a la costumbre y la tradición en la vena de Edmund Burke. Su *Democracia en América*, publicado en 1835, sostenía que las fuerzas del cambio social y económico podían ser destructivas, pero que era posible preservar lo mejor del pasado a pesar de las reformas. En verdad, declaraba Tocqueville, una sociedad realmente libre requería ambas cosas.

En contraste con el ensimismado y melodramático romanticismo de Gobineau, la perspectiva de Tocqueville era resueltamente iluminista: racional, escéptica y por momentos sardónica, pero con esperanzas para el futuro. Como le escribió a Gobineau años después: "Sí, a veces desespero de la humanidad. Quién no ... Siempre he dicho que es más difícil estabilizar y mantener la libertad en nuestras nuevas sociedades democráticas que en ciertas sociedades aristocráticas del pasado. Pero nunca osaré pensar que es imposible".[119]

Gobineau le había enviado un ejemplar del *Ensayo*, aunque debía saber que no recibiría una respuesta alentadora. Como dijo Tocqueville, "Hay un mundo de diferencia entre nuestras convicciones". Esto era aún más cierto de lo que él creía. El *Ensayo* y la respuesta de Tocqueville marcan en el espíritu europeo una divisoria entre la tradición iluminista del liberalismo racional, que ahora se encontraba a la defensiva, y un nuevo enfoque donde el pesimismo racial de Gobineau desempeñaría un papel cada vez más protagónico.

Tocqueville sentía repulsión por la perspectiva racista de Gobineau, que él veía (correctamente) como un repudio de la igualdad esencial de todos los hombres ante Dios. Tocqueville también comprendía que la creencia en la superioridad racial era

un resultado, no una causa, de circunstancias históricas específicas. "Estoy seguro de que Julio César, si hubiera tenido tiempo, habría escrito un libro para demostrar que los salvajes que encontró en las islas británicas no pertenecían a la misma raza que los romanos, y que los segundos estaban destinados por naturaleza a dominar el mundo, mientras que los primeros estaban destinados a vegetar en uno de sus rincones."[120] Dos mil años después había sucedido lo contrario, y la Inglaterra industrial dominaba el continente europeo y gran parte del mundo.

También estaba la cuestión del lúgubre pesimismo de Gobineau. Tocqueville temía que la desesperanza acerca del futuro de la civilización, sobre todo después de la catástrofe de 1848, se convirtiera en profecía autopredictiva. Tal vez el siglo anterior había tenido excesiva fe en el progreso, admitía Tocqueville, pero ahora los fracasos de la Revolución Francesa y de 1848 nos "han conducido al extremo opuesto ... Después de un exceso de orgullo hemos caído en un exceso de autocompasión; creíamos que podíamos hacerlo todo, y ahora creemos que no podemos hacer nada". El pesimismo es "la gran enfermedad de nuestro tiempo", advertía. Tocqueville creía que Gobineau, al proclamar que la decadencia europea estaba racialmente predestinada, alentaba un fatalismo que agotaba la energía, la confianza y la voluntad de triunfar: "Si una mañana mi médico me dijera 'Estimado caballero, me honra anunciarle que padece una enfermedad mortal y ... no hay la menor posibilidad de recuperación', no vería más remedio que ocultar mi cabeza bajo la manta y ... prepararme para la vida eterna. Pero para las sociedades no hay vida eterna".[121]

No obstante, el aspecto del *Ensayo* que más repugnaba a Tocqueville era el pétreo fatalismo de Gobineau, ese determinismo racial que abolía la libertad humana. Los individuos eran intrascendentes en el *Ensayo*, en comparación con las "leyes inmutables" de la historia racial y la brutal naturaleza que los guiaba "como esclavos ciegos" y dictaba sus decisiones. En la exposición de Gobineau, la vida orgánica de una sociedad o civilización está totalmente aparte de los seres humanos que la constituyen. Los individuos no desempeñan un papel consciente en la creación ni la preservación de una sociedad.[122]

Como en el esquema histórico de Gobineau el hombre es impotente, no es responsable del inevitable desastre. "No hay nada" en el destino de nuestra civilización "por lo cual se pueda considerar responsable", razonaba Gobineau, porque no hay nada que pueda hacerse. Tocqueville estaba pasmado ante estas afirmaciones, pues

sostenía: "Para mí las sociedades humanas, como las personas, sólo se vuelven dignas mediante el uso de la libertad". El gran don de la sociedad civilizada era la libertad, en el sentido de la responsabilidad moral del individuo ante lo que le sucede a él y los demás. Gobineau había abolido esa libertad con su determinismo biológico. Tocqueville intuía que Gobineau había abolido la libertad individual porque sentía un profundo temor ante ella.

Gobineau reaccionó abruptamente. Escribió:

> Yo no digo "estáis exculpados" ni "estáis condenados". Yo digo "estáis *agonizando*". Digo que habéis derrochado vuestra juventud y habéis llegado a la edad de la decrepitud ... Fundad reinos, dinastías, repúblicas, lo que queráis; estas cosas pueden ser posibles e incluso inevitables ... Pero en definitiva, las causas del debilitamiento se están acumulando ... Y nadie en el mundo os reemplazará cuando vuestra degeneración se haya completado.

"Si me equivoco –añadía–, nada quedará de mis cuatro volúmenes. Si estoy en lo cierto, los hechos no serán eliminados por el deseo de quienes no desean enfrentarlos."[123]

Gobineau no deseaba cambiar el mundo. Su *Ensayo* y sus siguientes obras eran actos de rebelión romántica, gestos desafiantes ante lo que él consideraba un orden social burgués que lo había rechazado. Pero Gobineau había trazado una brusca –y fatídica, a juicio de Tocqueville– distinción entre las "aptitudes sociales" del hombre, las fuerzas psicológicas colectivas que lo conducían a crear grandes civilizaciones, y las "cualidades que vuelven operativas las verdades morales", la honestidad, la integridad, la compasión, y el sentido del bien y del mal. Las aptitudes sociales, para Gobineau, derivaban del poder vital transmitido por la sangre y la raza. Las cualidades morales, en cambio, eran arbitrarias y convencionales, y en última instancia desechables. En el enfoque de Gobineau, la postura ética del hombre era irrelevante para el proceso histórico. Una sociedad o civilización "no posee moralidad", había escrito, "no es virtuosa ni viciosa ... simplemente existe".

No era sólo que Gobineau negara todo lazo necesario entre la acción pública deliberada y los dictados de la moralidad común. A fin de cuentas, Maquiavelo había afirmado lo mismo tres siglos antes. Pero Gobineau sostenía que la acción pública y el ejercicio del poder no poseían *ningún contenido moral*, pues se basaban en la sangre, la raza y la biología. La vitalidad y la valía de una civilización dependían de su capacidad para generar lineamientos de poder y dominio, y

las consideraciones morales quisquillosas eran un estorbo. La ineptitud para seguir los dictados del poder, tratárase de preservar la identidad racial o de matar al enemigo capturado, era un indicio de que los cimientos vitales de una sociedad se estaban pudriendo.

Los principios morales eran lo opuesto de la vitalidad y la creatividad, aquello que Friedrich Nietzsche llamaría "la voluntad de poder". En los escritos posteriores de Gobineau, sobre todo en *El Renacimiento* (1877), el genuino poder creativo siempre desecha las cuestiones morales. Para Gobineau, el Renacimiento marca el último triunfo de la aristocracia aria de Europa sobre las fuerzas burguesas que se alzan contra ella. El resultado fue una espasmódica y final erupción de vitalidad, no sólo en la esfera del arte –Miguel Angel, Leonardo, Rafael– sino en la política, ejemplificada por César Borgia y Maquiavelo.

El héroe cultural de Gobineau es totalmente amoral. Las pautas convencionales, sean estéticas o morales, son para los débiles y los tímidos:

> Sabed pues que, para aquella clase de persona a quien el destino invita a dominar a los demás, las normas comunes de la vida se invierten ... El bien y el mal ascienden a una región más elevada, otro plano ... Dejad la debilidad y los escrúpulos para las mentes pequeñas, la calaña de los inferiores.

"El poder es todo, la llave maestra –le escribió Gobineau a Richard Wagner–. Asuela todo a su paso, y no deja nada detrás."[124] Está, como luego diría Nietzsche, "más allá del bien y del mal".

Gobineau falleció en Turín el 14 de febrero de 1882.* Al final de su vida, la perspectiva del apocalíptico colapso de la civilización parecía colmarlo con una suerte de demoníaca *Schadenfreude* romántica. "Un alud de chinos y eslavos –escribió poco antes de su muerte en el prefacio a la segunda edición del *Ensayo sobre la desigualdad*–, mechado con tártaros y alemanes del Báltico, pondrá fin a las estupideces y a toda la civilización de Europa ... Preví y predije estos extraños fenómenos hace varios años ... Pero debo admitir que no esperaba que estas cosas ocurrieran tan pronto."

---

* Irónicamente, sufrió un infarto mientras abordaba un tren, símbolo de la nueva era industrial que él despreciaba.

GOBINEAU Y LOS NEOGOBINIANOS EN ALEMANIA

La aplastante victoria del nuevo Imperio Alemán sobre Francia en 1870 y la guerra civil y la Comuna del siguiente año, desataron una oleada de temores acerca de la degeneración nacional francesa. Aunque no era una idea tomada directamente de Gobineau, por cierto parecía darle la razón. Pero Gobineau nunca fue popular en Francia como teórico racial, y el lenguaje de la degeneración nunca se asoció con una perspectiva gobiniana. Sus raíces estaban en la teoría racial liberal, "científica" y positivista, que Gobineau había repudiado. Sin embargo, cuando Gobineau lamentaba el fracaso de su *Ensayo sobre la desigualdad de las razas* en Francia, Tocqueville predijo que encontraría mejor respuesta en Alemania, y no se equivocaba.

El éxito de Gobineau en Alemania se debió a un solo individuo. Richard Wagner se interesó en las obras de Gobineau en 1876 mientras se preparaba para su primera actuación en Bayreuth. Se conocieron poco después y trabaron amistad. Una vez Wagner le dijo a su esposa Cosima que Gobineau era "mi único contemporáneo genuino".[125] Aunque las ideas raciales de Gobineau se publicaron demasiado tarde para influir sobre las óperas de Wagner, el compositor difundía continuamente las teorías del conde francés entre los jóvenes artistas, músicos e intelectuales del círculo de Bayreuth. Dos de ellos, Ludwig Schemann y Houston Stewart Chamberlain, asimilarían a Gobineau y transformarían sus ideas en evangelio político para una Alemania moderna, como suplemento del evangelio artístico del wagnerismo.

Ludwig Schemann tenía treinta y siete años cuando leyó *El Renacimiento*. Eso lo indujo a leer el *Ensayo*, el cual, como declararía más tarde, transformó su vida. Le asombró la turbadora semejanza de las ideas de Gobineau con las de Paul Anton Botticher, figura clave del movimiento ultranacionalista germanista a quien Schemann y otros conocían por su seudónimo afrancesado, Paul de Lagarde.

Las ideas de Lagarde eran una inestable mezcla de Herder, Fichte, los hermanos Grimm y la *Lebensphilosophie* romántica alemana que también había influido sobre Gobineau: "El núcleo de un hombre no es su razón sino su voluntad, cuya fuerza impulsora es el amor". La nación alemana, creía Lagarde, tenía una voluntad propia, la expresión de su *Seele* o "alma colectiva". El materialismo, la codicia de la clase media y la industrialización que avanzaba sobre el paisaje de los valles del Rin y del Ruhr estaba corrompiendo esa

alma. Mientras Alemania se unificaba y se convertía en nación moderna, advertía Lagarde, la verdadera Alemania, arraigada en las costumbres rurales y las tradiciones del *Volk*, era desplazada. El resultado era una crisis cultural que privaría al pueblo alemán de su herencia e identidad. Lagarde tenía una visión sombría del futuro, una visión romántica, casi gobiniana. "Enfrentamos la bancarrota [espiritual] –escribió en 1881–. Todos nos hundiremos en la nada."

Lagarde reflejaba la amargura de los sucesores culturalmente conservadores de los románticos alemanes, que veían el progreso como el caballo de Troya de un futuro burgués sin alma. La mecanización, el filisteísmo, el socialismo y el liberalismo eran lo mismo; la salud espiritual exigía escapar de su maligna influencia. Lagarde entendía que los liberales atacaban la genuina cultura alemana con su insistencia en el individualismo a expensas de la solidaridad germánica; también la atacaban los judíos, la Iglesia Católica, los industriales y otros elementos "no germánicos". Pensaba que en "esta nueva Alemania que es tan poderosa, tan liberal y tan profundamente no germana, adoramos dioses extranjeros. Eso será nuestra perdición".[126]

Schemann comprendió de inmediato que Lagarde y otros intentaban definir en una perspectiva cultural y nacional aquello que Gobineau había comprendido en una perspectiva racial. El alma nacional alemana de Lagarde era su identidad aria, una herencia que nacía en los bosques y turberas de la Europa septentrional y Escandinavia y llegaba hasta las comunidades rurales y tradiciones del *Volk* alemán. Schemann se convirtió en un hombre poseído o, como él decía, en "instrumento de poderes superiores". Aunque no conoció a Gobineau, Schemann escribió una admirada biografía en dos volúmenes (luego haría lo mismo con Paul de Lagarde), publicó los ensayos inéditos del aristócrata francés y creó los Archivos Gobineau de Estrasburgo, con más de seis mil volúmenes sobre las razas y la teoría racial. En 1894, Schemann y un grupo de entusiastas se reunieron en su salón de la Universidad de Estrasburgo para fundar la Sociedad Gobineau y recaudar fondos para una nueva traducción del *Ensayo sobre la desigualdad*. Schemann expuso las doctrinas gobinianas del arianismo racial ante la Liga Pangermana, un importante grupo nacionalista de derecha que procedió a distribuir ejemplares del *Ensayo* en todas las bibliotecas parroquiales.[127]

Aunque la Sociedad Gobineau nunca tuvo muchos afiliados (en 1914 sólo había trescientos sesenta socios oficiales), llamó la atención de los políticos e intelectuales alemanes. Llegó a ejercer una desproporcionada influencia sobre cuestiones culturales y dio una nueva

expresión racial al nacionalismo pangermanista. Schemann y los neogobinianos declararían que Alemania, y sólo Alemania, se oponía a la moderna desintegración cultural, social y racial de Europa. La cultura popular alemana era el último vestigio de los pueblos arios indogermánicos, y el pueblo alemán su último descendiente y heredero. Como miembros del círculo de Bayreuth, los neogobinianos admiraban las óperas de Wagner, sobre todo el ciclo de los Nibelungos, como auténticas recreaciones de los mitos arios originales. Bayreuth se convirtió en un festival anual donde los ariogermanos podían participar en "sus misterios primordiales", redescubrir los orígenes de su *Kultur* y recobrar la salud espiritual.[128]

El tema del rejuvenecimiento era crucial para los neogobinianos. En manos de Schemann y su influyente sucesor, Houston Stewart Chamberlain, el mito ario de Gobineau encontró un final feliz. Los rubios, vitales y libres arios no desaparecen. Se convierten en "teutones", los descendientes modernos de las antiguas tribus germánicas. La cultura moderna aún seguía en crisis; el temor de Lagarde (y de Gobineau) de que "todo lo valioso estuviera decayendo" tenía demasiado valor retórico como para abandonarlo. No obstante, los procesos degenerativos y corrosivos de la civilización moderna ahora tenían un antídoto, la busca de pureza racial.

Para convertir a Gobineau en figura central del panteón pangermánico había que limar ciertas asperezas. La desesperación de Gobineau ante su patria francesa sólo tenía parangón en su desprecio por Alemania y Prusia. Describía a los alemanes modernos como filisteos burgueses sin sentido del humor, usando el mismo tono cáustico que más tarde usaría Nietzsche. La idea de que la Alemania de Guillermo reflejara las virtudes y la vitalidad de los antiguos arios le habría parecido ridícula, pero esto fue precisamente lo que argumentaron Schemann y los pangermanistas.[129] Los admiradores alemanes de Gobineau también restringieron su perspectiva histórica, abandonando los elementos comparativos que derivaban de sus estudios orientalistas. La herencia aria ahora pertenecía sólo a Europa, específicamente a Europa occidental y Escandinavia. Incluso el término "ario", con su obvia asociación con la India védica, fue reemplazado por "nórdico" o "indogermano".[130] Tanto Schemann como Chamberlain desecharían las especulaciones de Gobineau acerca del origen ario de las civilizaciones china y precolombina como mera fantasía. Los progenitores de la civilización eran exclusivamente europeos blancos, sobre todo alemanes.

Los escritos de Schemann contaban con pocos (aunque muy distinguidos) lectores, pero Houston Stewart Chamberlain se dirigía

a un público más amplio. Chamberlain, un germanófilo inglés que se había casado con la hija de Wagner, se convirtió en el personaje más influyente del círculo de Bayreuth y los neogobinianos. En 1899 publicó *Los cimientos del siglo diecinueve*, un vasto examen de la historia europea que pretendía, en sus palabras, "hacer que el pasado formara parte del presente". La deuda con el *Ensayo* de Gobineau era profunda y obvia, pero las diferencias son mayores que las similitudes.

En los *Cimientos*, la civilización europea es obra de la raza aria, que ahora está constituida por teutones o alemanes étnicos modernos. El ario original también ha perdido la arrogancia aristocrática y exclusiva conferida por Gobineau; en cambio, exhibe dos virtudes salientes, "libertad y lealtad", es decir, lealtad a sí mismo y a los demás gracias a su instinto para conservar la identidad y la autonomía racial. Irradiando "salud y fortaleza física, gran inteligencia, exuberante imaginación, infatigable impulso para crear", los pueblos germánicos aparecen al final del Imperio Romano como Sigfrido iniciando su viaje por el Rin en *El ocaso de los dioses* de Wagner, "reluciendo de juventud, libres ... dotados con todas las cualidades que los vuelven adecuados para el lugar más alto".[131]

"El teutón no entró en la historia como un bárbaro sino como un niño", escribió Chamberlain. Pero su gran aplomo y candorosa inocencia provocaron su perdición. "Todos los poderes se conjuraron para traicionarlo", y el teutón fue como un "niño que cae en manos de viejos y experimentados libertinos". Los viejos europeos –latinos, galos, griegos mediterráneos y judíos– conspiraban contra los recién llegados germanos. Con el tiempo los conquistadores fueron inducidos a abrazar a sus enemigos más mortíferos y "contaminaron su sangre pura mezclándose con las razas impuras de los hijos de esclavos".[132] A comienzos del Iluminismo, la sangre teutónica original del pueblo alemán enfrentaba la disolución y la extinción, y la civilización europea corría peligro.

Todo esto parece típico de Gobineau, pero Chamberlain introdujo un nuevo elemento corruptor, los principales culpables del deterioro de la vitalidad teutónica, los judíos. En su antisemitismo, Chamberlain seguía a Wagner e ideólogos germanistas como Lagarde, no a Gobineau.* Wagner, como Karl Marx, despreciaba a los judíos

* El antisemitismo no pesaba en las ideas de Gobineau, quien consideraba que los judíos formaban parte de la raza blanca y veía su supervivencia durante la Diáspora como ejemplo de las virtudes de la pureza racial.

de Europa como símbolos de una sociedad comercial sin alma. Alberico, el enano de nariz ganchuda de los *Nibelungos* de Wagner, quien renunciaba al amor y la belleza por codiciar el oro, se convirtió en símbolo del judío, antinatural y antiespiritual. El enfoque de Wagner tocó una vena sensible en todo el círculo de Bayreuth (el cual, curiosamente, incluía a varios judíos) y se convirtió en piedra angular de la teoría racial neogobiniana.*

Para Chamberlain, los judíos eran una raza asiática híbrida. Siguiendo al antropólogo suizo Vacher Lapouge (otro pesimista racial gobiniano), Chamberlain definió la "raza judía" como resultado del mestizaje entre beduinos, hititas, sirios y amoritas arias en la medialuna fértil del Antiguo Testamento. "Su existencia es un crimen contra las sagradas leyes de la vida", proclamó. En consecuencia, eran lo opuesto al *Lebensgefuhl* y la vitalidad. Los judíos eran "racionalistas natos ... El elemento creativo, la genuina vida interior está casi totalmente ausente en ellos". Comparada con la "infinitamente rica vida religiosa de los arios", su religión es "rígida", "pobre", "estéril". Los judíos, en síntesis, no tenían alma.[133]

Para los neogobinianos alemanes, los judíos se convirtieron en aquello que los europeos actuales eran para Gobineau, una raza manchada. Conscientes de su inferioridad, los judíos trabajaban con empeño para contaminar la civilización que habían construido los teutones. El capitalismo, el humanitarismo liberal y la ciencia estéril –la "ciencia judía", como la llamaba Chamberlain (refiriéndose a Albert Einstein y otros defensores de la nueva teoría de la relatividad)– eran formas de contaminación racial, los instrumentos modernos de la venganza judía. La historia de Europa ya no es el ciclo gobiniano de conquista, corrupción y reconquista, sino una apocalíptica lucha por el poder entre arios teutones y sus antagonistas judíos. Como comentó un reseñador inglés contemporáneo, el libro de Chamberlain es "la *Ilíada* de los arios contra los judíos", una ambiciosa epopeya de conflicto racial con magníficos héroes arios, tales como Martín Lutero, Dante y Jesucristo (Chamberlain "demuestra" que era ario y no judío) y un misceláneo elenco de villanos antiarios tales como Ignacio de Loyola (vasco degenerado y fundador de los jesuitas).

Dondequiera encontramos energía, vitalidad, creatividad e innovación, como en la Cristiandad medieval o el Renacimiento,

* Uno de los miembros judíos del círculo era el director orquestal Hermann Levy.

también encontramos el teutonismo como fuerza racial histórica. De lo contrario, vemos los efectos nocivos de la anarquía racial y cultural, o *Volkerchaos*. El término de Chamberlain nos remite a la imagen gobiniana de degeneración racial en el *Ensayo*, que "termina en pura impotencia y arrastra a las sociedades al abismo de la nada". Pero en la versión de Chamberlain existe una escapatoria redentora. La civilización termina en una etapa final de regeneración, un proceso interno de renacimiento donde la naturaleza básica del hombre se eleva de la muerte a la vida. La pureza racial permite el rejuvenecimiento personal además de la salvación colectiva.

Chamberlain podía hacer esta ambiciosa afirmación porque ya no definía la raza sólo en términos de herencia. Era una fuerza más espiritual que fisiológica, una intrincada unidad de atributos físicos, mentales y vitalistas. Pertenecer a una raza significaba tener "un modo especial de pensar y sentir". No era preciso haber nacido judío para ser judío: "Sólo es preciso tener relaciones frecuentes con los judíos, leer periódicos judíos, acostumbrarse a la filosofía, la literatura y el arte de los judíos". Dada esta posibilidad de contaminación cultural, concluía Chamberlain, "tenemos el derecho y el deber de tomar –sin encono– medidas tajantes contra un extranjero tan peligroso".

> Allí donde la lucha [interracial] no se libra con balas de cañón, se libra en silencio en el corazón de la sociedad por medio de matrimonios ... por medio de la diversa capacidad de resistencia de los diferentes tipos humanos, por medio del cambio de riqueza, por medio del nacimiento de nuevas influencias y la desaparición de otras ... Pero esta lucha, aunque callada, es una lucha de vida o muerte.[134]

En 1927 Chamberlain conoció al hombre que libraría esa lucha de vida o muerte. Adolf Hitler se había formado en la versión austríaca del pangermanismo, que era profundamente antijudía y anticlerical; sin embargo, al mismo tiempo que Hitler crecía en Austria, el neogobinismo se propagaba por el mundo de habla alemana. Los *Cimientos* de Chamberlain formaban parte del programa normal de historia en las escuelas prusianas, mientras que la Sociedad Gobineau distribuía ejemplares del *Renacimiento* de Gobineau entre las tropas alemanas que –como el joven soldado raso Hitler– partían para combatir en la Primera Guerra Mundial.[135]

Aparentemente Hitler nunca leyó a Gobineau. No obstante, cuando regresó de la guerra conoció a Alfred Rosenberg y Dietrich

Eckhart, quienes le presentaron las ideas de Chamberlain y otras doctrinas raciales arianistas. Durante la estancia de Hitler en la prisión de Landsberg, después del intento de asonada de 1923, el neogobinismo se convirtió en parte de su visión del mundo. En *Mi lucha,* Hitler afirmaría categóricamente que "toda cultura, arte y civilización fueron logros de la raza aria, portadora de cultura", y su declaración de que "todas las grandes culturas del pasado perecieron sólo porque la raza creativa original murió por contaminación de la sangre" capturaba el espíritu original del pesimismo racial de Gobineau.[136]

Pero Hitler también compartía la wagneriana esperanza de redención de Chamberlain. Alemania alcanzaría un nuevo destino racial a través de la pureza de sangre y el rejuvenecimiento de su alma colectiva. Esto se convirtió en el objetivo de Hitler y en la promesa neogobiniana del movimiento nazi. En 1927 Hitler al fin conoció a su nuevo mentor intelectual, Houston Chamberlain. Joseph Goebbels, testigo presencial, lo describió como una "escena estremecedora". El anciano, paralizado en una silla de ruedas desde un ataque de apoplejía que había sufrido trece años antes, estrechó la mano de Hitler, quien lo llamó su "padre espiritual".[137] Días después Chamberlain le escribió a Hitler: "Con un solo golpe usted ha transformado el estado de mi alma. El hecho de que Alemania produzca un Hitler en su hora de necesidad es prueba de su vitalidad. Ahora podré dormir en paz y no tendré necesidad de despertar de nuevo. ¡Dios lo proteja!"

Chamberlain no vivió para ver el ascenso de Hitler al poder, pero Ludwig Schemann sí, y al cumplir los ochenta y cinco años recibiría del Tercer Reich el mayor galardón literario de Alemania, la Medalla Goethe.

3. PESIMISMO HISTORICO Y CULTURAL

Jacob Burckhardt y Friedrich Nietzsche

> Esperad y veréis la clase de espíritus que se elevarán del suelo en los próximos veinte años ... Tal vez todos perezcamos; pero al menos deseo descubrir la causa por la cual he de perecer, a saber, la vieja cultura de Europa.
>
> –Jacob Burckhardt, 1846

> Si ves que algo trastabilla, empújalo.
>
> –Friedrich Nietzsche, 1886

Por tradición, la ciudad de Basilea ponía sus relojes una hora detrás del resto de Europa. En el siglo dieciocho, varios reformadores trataron de lograr que los habitantes de Basilea despertaran a tiempo, pero todos fracasaron. En 1797 Basilea se sumó súbitamente a la Revolución Francesa; tropas francesas entraron en Suiza y, con la ayuda de dirigentes liberales en ciudades como Berna y Basilea, fundaron la República Helvética. Los revolucionarios al fin pusieron los relojes en hora, y cuando la dirigencia tradicional de Basilea regresó al poder en 1814, tras la caída de Napoleón, decidió dejarlos como estaban. No obstante, cuando Jacob Burckhardt nació allí cuatro años después, el tañido de los campanarios de Basilea le dio la bienvenida a una ciudad profundamente conservadora e independiente que sólo a regañadientes se convertía en parte de la Europa moderna.[138]

Basilea, como el resto de la Suiza del siglo diecinueve, era próspera y económicamente activa, aunque había escapado a los rigores de la industrialización en gran escala y del cambio político democrático. Aún la gobernaban viejas familias patricias como los Burckhardt, que habían actuado como pastores en sus iglesias y como profesores en su universidad (la más antigua de Suiza) desde el siglo dieciséis. Jacob Burckhardt se crió en un mundo de valores ordenados y piadosos, donde una tradición de esfuerzo intelectual y espiritual se legaba de generación en generación. El joven Burckhardt habría reconocido la verdad de la observación de Edmund Burke, según la cual "existe un orden que mantiene las cosas en su sitio. Está hecho para nosotros y nosotros estamos hechos para él".

Todos suponían que Jacob seguiría a su padre y abuelo en el oficio de pastor religioso. No obstante, la teología protestante sufría una conmoción por todas partes. Las viejas creencias luteranas y calvinistas sufrían el ataque del énfasis iluminista en el poder secular de la razón y de la crítica superior en los estudios bíblicos. Un

examen erudito del Antiguo y el Nuevo Testamento había revelado lagunas e incoherencias en los textos, erosionando la afirmación de que la Biblia era literalmente la palabra de Dios. La crítica superior enseñaba que la Biblia, para bien o para mal, era un documento histórico como cualquier otro texto de la antigüedad, y debía someterse a la misma libertad interpretativa. David Strauss, un crítico de la Universidad de Tubinga, publicó su controvertida *Vida de Jesús* en 1835, argumentando que en su mayor parte los Evangelios del Nuevo Testamento eran una urdimbre de leyenda y mito, como los mitos fundadores de otras religiones.*

Expuesta a estos martillazos, la fe de Jacob Burckhardt en el cristianismo nunca se recuperó. Burckhardt no se hizo ateo ni agnóstico; nunca abandonó su creencia en Dios, y ocultó su pérdida de fe a sus padres hasta que murieron. En cambio, pasó a formar parte de un creciente grupo de intelectuales universitarios del siglo diecinueve que ya no podían creer en el cristianismo (o el judaísmo) como un sistema de verdad revelada. Estos incluían a Matthew Arnold, Emile Durkheim (cuyo padre era un rabino ortodoxo), Søren Kierkegaard, Friedrich Nietzsche, Wilhelm Dilthey y más tarde Martin Heidegger. El colapso de las certidumbres religiosas y morales de su infancia fue una experiencia estremecedora que los dejó en busca de una nueva fe. Algunos la hallarían en la filosofía de Hegel y Kant, y muchos otros en Karl Marx. Otros la encontraron en las disciplinas académicas de la universidad moderna, en otras palabras, una verdad racional o científica para sustituir la verdad revelada. Para Emile Durkheim fue la sociología; para Friedrich Nietzsche, la filología, el estudio intensivo del griego y del latín según rigurosos principios científicos. Para el joven Jacob Burckhardt, el nuevo camino hacia la verdad fue el estudio de la historia.

En 1838 viajó a la Universidad de Berlín, donde dos profesores, Theodor Droysen y Leopold von Ranke, estaban transformando los estudios históricos. Burckhardt estaba cautivado. "Cada día, en el curso de mi trabajo, descubro nuevas fuentes de grandeza y belleza –escribió–. Estoy resuelto a consagrarle mi vida." Sus profesores presentaban un marcado contraste en estilo y perspectiva. Para Droysen, típico historiador "progresista" de la época, la historia europea era la historia del surgimiento del estado-nación y la libertad política. Como Hegel, Droysen creía que la historia era un proceso

* Irónicamente, Nietzsche atacaría a Strauss en una de sus primeras *Reflexiones intempestivas*, a raíz de ciertas críticas a Richard Wagner, mentor de Nietzsche.

por el cual las aspiraciones y el destino humanos al fin se reconciliaban en el Estado: "La mano de Dios guía los acontecimientos grandes y pequeños, y la ciencia de la historia no tiene tarea más alta que la de justificar esta fe ... y la creencia en la patria". Droysen era la clase de historiador que Burckhardt luego llegó a rechazar, alguien que tenía la arrogancia de suponer que "nuestra época es la culminación de todas las épocas" y "que todo el pasado puede considerarse cumplido en nosotros" como epítome del progreso humano.[139]

Ranke era muy distinto. A su juicio, la parcialidad o el apego al presente era el pecado capital del historiador. Rechazaba la idea de progreso lineal y las leyes históricas de cualquier tipo, fueran las de Hegel o las de Comte y los positivistas. Era escéptico frente a los esquemas filosóficos grandilocuentes que trataban de imponer un propósito y dirección al pasado humano, y comprendía la diferencia entre la pretensión de ver un designio en los acontecimientos pasados y la de haber descubierto una ley subyacente. En vez de buscar leyes, sostenía Ranke, el historiador debía revelar el pasado *wie es eigentlich gewesen ist* ("tal como había acontecido"). Esta frase se convirtió en marca registrada de la escuela histórica rankeana o alemana.[140]

Y el único tema significativo en los estudios históricos, añadía Ranke, no era "el dudoso avance de la civilización ... Hay fuerzas, incluso fuerzas espirituales y creativas, como la vida misma, y hay energías morales, cuyo desarrollo vemos ... En su interacción y sucesión, en su vida, en su decadencia y rejuvenecimiento ... reside el secreto de la historia del mundo".[141] El ámbito donde los historiadores encontrarían estas fuerzas creativas en toda su efervescencia, creía Ranke, era la política. Por otra parte, Ranke sentía gran desdén por los estudiosos que permitían que los temas y pasiones políticos contemporáneos distorsionaran sus exposiciones históricas. Ranke era un conservador que, como historiador, podía comprender las aspiraciones de los hombres que hicieron la Revolución Francesa; un protestante alemán que podía comprender las ambiciones y temores del papado medieval.* Creía que el historiador no debía juzgar sino observar y analizar el pasado. Esta convicción causó una honda impresión en el joven Burckhardt, quien luego declararía que

* Ranke se sintió complacido cuando su *Historia del papado* (1834-1836) irritó a renombrados protestantes por ser demasiado comprensiva con la Iglesia Católica y a renombrados católicos por ser demasiado severa.

los historiadores debían encontrar un "punto de Arquímedes fuera de los acontecimientos" y que la historia debía escribirse con "ánimo de contemplación" y no de confrontación.[142]

Sin embargo, Ranke y Burckhardt también convenían en que los seres humanos exhiben el mismo carácter, al margen del lugar o la cultura. El historiador encuentra en cada época la misma renuencia a permitir que la razón guíe las pasiones, la misma mezcla de temores y esperanzas. Ranke estaba convencido de que la religión y la política brindaban sistemas necesarios de creencia y orden, permitiendo que los seres humanos hallaran coherencia y equilibrio estable en su vida colectiva a través de instituciones propias de su tiempo y lugar. El historiador debía comprender que el destino histórico del hombre tiene muchas caras: "¡Todas estas comunidades terrenales y espirituales invocadas por la energía moral, creciendo irresistiblemente ... cada cual a su manera! Contemplad esos cuerpos celestes en sus ciclos, su mutua gravitación, sus sistemas".[143]

En esta visión "organicista" de la historia y la sociedad, la nación constituía una "cosa viviente", no un principio abstracto; era "un individuo, un ser único". Pero Ranke daba la espalda al vitalismo del romanticismo alemán. A diferencia de Gobineau (cuya obra despreciaba), Ranke no creía que los cambios orgánicos de la sociedad procedieran de los brutales imperativos biológicos de una misteriosa fuerza vital. En cambio, las sociedades son totalidades racionales, cuyas partes encajan y crecen de un modo equilibrado y ordenado y en un "sentido creativo y unificador".[144]

Pero la visión organicista de Ranke tropezaba con una gran dificultad. Como todo sistema orgánico viviente, el ordenado proceso de desarrollo de la sociedad a veces podía fracasar en ciertas condiciones, podía perder el delicado equilibrio entre las partes y el todo. A menos que los miembros de la sociedad pudieran reunir la fuerza espiritual necesaria para restaurar el equilibrio general, se producía el desorden y la energía no se expresaba en "un sentido creativo y unificador" sino como "disolución". Esto es lo que sucedía, sostenía Ranke, en ciertas encrucijadas críticas del pasado europeo, como al final del Imperio Romano y la época previa a la Reforma.[145]

¿Pero qué sucede si el síntoma de colapso y disolución no aparece al final del Imperio Romano, sino en nuestros propios tiempos? De repente las tendencias dinámicas contemporáneas cobran una nueva y terrible significación. Aquello que otras personas aceptan ingenuamente como normal se convierte, para el observador experto, en señal de un derrumbe inminente. En este caso, la visión organicista de la sociedad y la historia genera un pesimismo

particular acerca del futuro, el cual puede llamarse "pesimismo histórico". El pesimismo histórico ve el presente como algo que *sistemáticamente* desbarata los logros de un pasado creativo y ordenado. Las instituciones que antes estaban en armonioso equilibrio ahora están desquiciadas, y el desarrollo social se vuelve caótico y destructivo. Al mismo tiempo, nada pueden hacer los individuos para impedir el desastre inminente. A menos que el sistema se repare a sí mismo, declara el pesimista histórico, su colapso está virtualmente preordenado. El pesimismo se torna fatalismo, y la única opción es una resignada reclusión.

Burckhardt había sido un apasionado simpatizante del nacionalismo liberal alemán durante su estancia en Berlín. Sin embargo, la oleada de violencia política y disturbios democráticos que asolaron su amada Basilea y los demás cantones suizos en la década de 1840, y la conmoción europea de 1848, revirtieron ese entusiasmo. Uno de sus amigos más íntimos, Gottfried Kinkel, fue juzgado y ejecutado después de la revolución alemana. La pesadumbre de Burckhardt se convirtió en repulsa por el idealismo romántico que había llevado a Europa al borde del desastre. "He renunciado para siempre a toda actividad política ... No entiendo nada del asunto –escribió a uno de sus amigos alemanes–. Estoy cansado del mundo moderno. Quiero escapar de todos ellos, los radicales, los comunistas, los industriales, los cultos, los puntillosos, los imitadores y los abstractos, los absolutistas, los filósofos, los sofistas, los fanáticos del estado, los idealistas, los 'ismos' de toda clase."[146]

Para Gobineau, la violenta alborada de la modernidad era algo que le había sucedido a la generación de su padre, durante la Revolución Francesa. Adquiría la estatura de un mito, como la caída de Adán. Burckhardt experimentó esa caída en forma directa y personal. Su mundo estable y seguro había cambiado espantosamente ante sus propios ojos, dejándolo asustado y desilusionado. "No tengo ninguna esperanza para el futuro –le escribió a un amigo–. Es posible que aún se nos concedan algunas décadas apenas soportables, una suerte de época imperial romana."[147] Burckhardt se recluyó en una soledad monacal, hallando refugio en su amor por la historia y las artes. Realizó un revelador viaje a Italia, donde quedó cautivado por las obras maestras de Miguel Angel, Rafael y el Ticiano. Regresó para escribir un libro sobre la cultura artística de Italia –el *Cicerone*– y aceptar un puesto en la Universidad de Basilea como profesor de historia. Desde 1885 hasta su muerte, treinta y cuatro años después, nunca más abandonó su ciudad natal, salvo para ir de vacaciones a

su amada Italia. Viviendo modestamente y vestido con un decoroso traje negro, el cabello prematuramente cano, Burckhardt podía pasar por pastor, la ocupación que habría escogido de no haber perdido su fe religiosa. Aun cuando creció su fama de historiador, rehusó aventurarse en el exterior. En 1871 la Universidad de Berlín le ofreció la cátedra de historia que una vez había ocupado su amado maestro, Leopold von Ranke. Burckhardt la rechazó.[148]

En la torre de marfil de su estudio, rodeado de libros y manuscritos, Burckhardt procuraba situar los acontecimientos de 1848 en el contexto histórico de la civilización europea. Como Gobineau, Tocqueville y muchos otros, creía que las revoluciones y la violenta reacción de la clase media marcaban el ascenso de una barbarie moderna. Pero Burckhardt disentía con los vitalistas como Gobineau y el historiador romántico suizo Ernst von Lasaulx, quien trataba de distinguir entre una barbarie "antigua", la expresión de razas enérgicas y dominantes tales como las tribus germánicas y los vikingos, y una versión "moderna" o decadente, donde la fuerza vital se ha agotado. Burckhardt creía que la vitalidad de un pueblo o una raza no determinaba la salud de una sociedad, sino al contrario. Un pueblo primitivo puede ser tan débil y estéril como un pueblo moderno. Lo que importa es el estado del orden social general, es decir, si todavía está en crecimiento y desarrollo o si ha madurado en exceso, con "la degeneración interna y la disminución de la vida" que indica el final de lo viejo y el inicio de lo nuevo.

Todas las sociedades y civilizaciones, alegaba Burckhardt, constituyen un equilibrio dinámico entre tres elementos o poderes sociales. Tomaba dos de Ranke, la religión y el estado. El tercero era la cultura (o aquello que los iluministas habrían llamado "modales"), "ese proceso por el cual la actividad espontánea e irreflexiva de una raza o nación se transforma en acción deliberada". Cada elemento sigue un curso de "crecimiento, floración y decadencia", a medida que nuevos grupos y fuerzas sociales van y vienen con el paso del tiempo: "Durante épocas de alta civilización, los tres poderes existen simultáneamente en todos los niveles de interacción mutua". Sin embargo, cuando chocan o están reñidos entre sí, "se produce una crisis en todo el estado de cosas", la cual afecta pueblos y poblaciones enteras. La historia de Burckhardt no presenta la pulcra y gradual operación de fuerzas y movimientos humanos, sino una tensión recurrente entre los tres elementos, expresada en "crisis" periódicas. En una crisis, "el proceso histórico se acelera súbita y aterradoramente. Acontecimientos que en otras circunstancias

habrían durado siglos pasan como fantasmas en meses y semanas, y alcanzan su plenitud".[149]

La caída del Imperio Romano fue una de estas crisis. El primer trabajo histórico extenso de Burckhardt, *La era de Constantino el Grande* (1852), mostraba que el poder del estado imperial romano se había expandido a expensas de otras instituciones sociales, al punto de que la civilización misma se desmoronó. Las invasiones bárbaras no causaron la caída del Imperio, sostenía Burckhardt, sino que exacerbaron una crisis que ya estaba en marcha dentro de la sociedad romana. Los "juveniles y prolíficos germanos" atravesaron una frontera imperial vulnerable, induciendo a una serie de brutales emperadores militares a tomar el poder. Estos emperadores y sus legiones, no las tribus germánicas, destruyeron la vida cívica del mundo antiguo mientras procuraban afianzar su vasto y decadente dominio.

En consecuencia, otro poder, la religión, se elevó para reemplazar al Estado. Cuando la Iglesia Católica abusó de su autoridad, desequilibrando nuevamente el sistema, el resultado fue la Reforma. Una nueva fuerza histórica, la nación, se elevó para socavar el poderío de la Iglesia.

Ahora, creía Burckhardt, la civilización europea sufría otra crisis similar. Esta vez era una crisis cultural, mientras los movimientos e ideales nacionalistas desatados por el siglo diecinueve destruían su propio futuro.

BURCKHARDT: DEMOCRACIA, INDIVIDUALISMO Y CRISIS EUROPEA

Una de estas fuerzas autodestructivas, creía Burckhardt, era la democracia moderna. La Revolución Francesa había establecido el principio de que el gobierno del pueblo era la única forma legítima de poder político. Para Burckhardt, ese principio amalgamaba a las numerosas y toscas masas de la ciudad y el campo en la opinión pública, y las incluía en la urdimbre política de la nación (como sucedía con la clase obrera de su amada Basilea). Pero también aumentaba el resentimiento social y las exigencias de nivelación social y económica. Los hombres aspiraban a "encontrar la salvación en la demolición y reconstrucción de toda la estructura [social]" en nombre del progreso y la reforma. Esto había desatado las revueltas radicales y socialistas de 1848; a continuación, las instituciones

políticas y los políticos aprendieron a resignarse. En 1873 Burckhardt escribió que los "estadistas ya no procuran combatir la 'democracia', sino que de un modo u otro procuran vérselas con ella" y manipular su tremendo poder para sus propios fines.

Sin embargo, el afán de destrucción de lo viejo persistía: "la gente cree que si el poder del Estado estuviera en sus manos podría modelar una nueva existencia". Las masas unen fuerzas con el poder dinámico de la sociedad comercial, la "gran empresa", la industria y la sed de "propiedad y ganancia". La empresa busca el poder del Estado para proteger y extender sus intereses, mientras las masas quieren que el Estado brinde los beneficios que ellas no pueden adquirir por su cuenta.[150] De estas presiones gemelas surge el omnipotente Estado moderno, junto con los nuevos poderosos. Burckhardt veía en Napoleón III un ejemplo de los gobernantes arquetípicos del futuro: "los terribles simplificadores", como él los llamaba, dictadores militares y sus sicarios, que reducen la frágil complejidad de la experiencia humana a la sencilla realidad del poder.[151] Las masas aprenden a asentir. "Quieren su paz y su paga", escribió sardónicamente Burckhardt, y aceptan cualquier forma política, aunque ello signifique una "larga y voluntaria sumisión" a una dictadura brutal.

La conclusión de que la democracia conduce inevitablemente a la dictadura era tan vieja como Platón y Aristóteles, pero Burckhardt sumaba a esta crítica antidemocrática tradicional un nuevo temor, que sería la piedra fundamental de todas las críticas posteriores a la "sociedad de masas": el gobierno popular amenaza la vida cultural de la sociedad: "La novedad decisiva que ha aparecido en el mundo por medio de la Revolución Francesa es el consentimiento y la voluntad para cambiar las cosas" tan sólo porque las masas lo desean. El hombre masivo e inculto usa su ascendiente político para estampar su rúbrica mediocre en todas las actividades humanas, porque ahora él define las prioridades de la sociedad. Este era el verdadero "despotismo" desatado por la Revolución Francesa, creía Burckhardt, "el desencadenamiento de ... todas las pasiones y egoísmos". Burckhardt veía los hechos de 1848 y el subsiguiente ascenso del nacionalismo como prueba de esta tendencia; el nuevo despotismo democrático "serviría como modelo para todos los despotismos por toda la eternidad".

"Los demócratas y proletarios deben someterse a un despotismo cada vez más duro", afirmaba Burckhardt, pues su corrupción intelectual y moral desnudan "todo lo que es infernal en la naturaleza humana". Mientras las pautas políticas, intelectuales y

morales se desmoronaban y una clase dominante de burócratas arrebataba libertades y autonomías, la sociedad no podría resistir contra los implacables y ambiciosos dueños del poder militar moderno. La sociedad debía transformarse en una gran "fábrica militar", predecía Burckhardt, con masas de conscriptos en numerosos y destructivos ejércitos y gobernantes que repartirían muerte masiva tal como sus industrias generaban producción masiva y la prensa propaganda masiva.[152]

Jacob Burckhardt no sólo fue el primer profeta del estado totalitario y el complejo industrial-militar. También describía el triunfo de una cultura masiva degradada que se imponía sobre toda la sociedad. Esa cultura desestabilizaba el orden social, atentando contra el equilibrio tradicional y orgánico de instituciones e ideales. La democracia moderna estaba destruyendo una civilización europea que para él era "decadente" y había perdido su razón de ser. Pero la democracia era incapaz de producir algo constructivo que la reemplazara. Esto era "barbarie puramente negativa y destructiva".

En una democracia, la gente aprende a rechazar su papel como parte del todo sistemático; la lucha individual contribuye a rasgar el tejido de la sociedad y la cultura. El hombre moderno quiere romper con las reglas, mientras que para Burckhardt la auténtica libertad era el deseo de vivir dentro de ellas, tal como Burckhardt y su familia habían hecho en Basilea durante generaciones.

Irónicamente, como Burckhardt debía admitir, el deseo de romper las reglas también había producido uno de los puntos más altos de la civilización europea, el Renacimiento. Su trabajo más célebre, *La civilización del Renacimiento en Italia* (1859), revelaba que en el Renacimiento, por primera vez, "el hombre se convertía en individuo espiritual y se reconocía como tal". El resultado era un ímpetu que liberaba la actividad humana de las restricciones de los ideales y tradiciones medievales, brindando impulso a la era moderna. Esa liberación tenía resultados positivos evidentes: grandes obras de arte, el redescubrimiento de los valores de las antiguas Grecia y Roma y la pasión por la libertad política. El Renacimiento establecía el principio moderno de que los logros eran más importantes que la buena cuna. En el Renacimiento, como en el mundo moderno, "el talento y la osadía obtienen los grandes premios".

Pero el Renacimiento también revelaba el lado negativo del individualismo. Burckhardt no era un admirador incondicional del Renacimiento. Personalmente prefería la Edad Media, con su sentido

de unidad orgánica y comunidad espiritual.* El Renacimiento, a su entender, daba origen a la desvergonzada adoración del poder: "Por primera vez detectamos el espíritu político moderno de Europa ... que a menudo exhibe los peores rasgos de un egoísmo desatado, ultrajando todos los derechos y matando todo germen de una cultura más saludable". Los gobernantes como los Borgia abandonaron su sentido de responsabilidad moral: "Allí donde la individualidad de todo tipo alcanza su máximo desarrollo, encontramos ejemplos de esa maldad ideal y absoluta que se regodea en los crímenes por sí mismos".[153]

El Renacimiento de Miguel Angel también fue el de Maquiavelo. Este es el oscuro espectro que acecha en *La civilización del Renacimiento en Italia* y, creía Burckhardt, en la Europa moderna. Ese libro era, le confió a un amigo, "un hijo de la aflicción". Pero Burckhardt no pudo hallar la respuesta a una pregunta más amplia: ¿y si los dos aspectos del individualismo, su virtud creativa y su maldad destructiva, eran la misma cosa? En *El Renacimiento* de Gobineau, la pregunta no se plantea. La sangre lo dice todo: dondequiera hallemos los actos de una elite racial, por crueles y salvajes que parezcan, también encontraremos vitalidad y salud: "Seguid adelante. Simplemente actuad a vuestro antojo, mientras convenga a vuestros intereses. Dejad la debilidad y los escrúpulos a las mentes pequeñas y la chusma de subalternos".[154]

Burckhardt no podía aceptar una conclusión tan monstruosa. A pesar de su pesimismo histórico, aún era tan heredero del Iluminismo como Tocqueville. Estaba convencido de que la distinción entre el bien y el mal tenía que ser algo más que un capricho personal; de algún modo tenía que revelarse en la naturaleza interior del hombre. Pero si la civilización y el progreso no destruían necesariamente la naturaleza moral del hombre, como sostenían Rousseau y los románticos, Burckhardt concedía que tampoco hacían nada para elevarla.[155] Una vez más, las sociedades y las naciones existían para cumplir su propósito como organismos colectivos; estaban por encima de las cuestiones morales que acuciaban a sus miembros.

¿Entonces dónde residía la diferencia entre el bien y el mal, siempre que existiera? Burckhardt no pudo responder ni enfrentar

---

* Como señala en *Acerca de la historia y los historiadores*: "La Edad Media no es responsable de nuestra actual decadencia. Fue una época de *authority* natural. No es su culpa que ya no tengamos esto ni podamos recobrarlo, sino que estemos anegados por ascendentes olas de *majority*" (pág. 32) .

la pregunta en su propia obra. Su joven colega Friedrich Nietzsche, sin embargo, la llevaría hasta su límite.

NIETZSCHE, SCHOPENHAUER Y WAGNER

Una de las imágenes predilectas de Burckhardt para describir las acechanzas de la vida moderna era la locomotora. La primera línea ferroviaria de Basilea se inauguró en 1844, y conectaba esta ciudad con Berlín y el resto de Alemania. El 19 de abril de 1869 el tren de Berlín llevó un nuevo profesor de filología a la Universidad de Basilea, el joven prodigio Friedrich Nietzsche, de veinticuatro años.

Al apearse del tren, Nietzsche presentaba una figura poco imponente, con su traje desaliñado, sus gafas gruesas y su aire desgarbado. No parecía un hombre que estaba por lanzar una revolución que conmovería Europa aún más profundamente que los hechos de 1848. Sin embargo, esta revolución no estallaría en las calles sino en la mente.

Como el padre de Burckhardt, el de Nietzsche había sido pastor luterano. Falleció cuando Nietzsche tenía sólo cinco años. Los años formativos de Nietzsche implicarían una serie de intensas pero ambiguas relaciones con una serie de distinguidas figuras paternas.[156] Su familia esperaba que el libresco y retraído Friedrich siguiera los pasos del padre y se iniciara como pastor. Recibió una estricta educación en griego y latín en una de las escuelas más distinguidas de Prusia.* Pero la fe de Nietzsche en el cristianismo no sobrevivió a su matriculación en la Universidad de Bonn y, como el joven Burckhardt, tuvo que encontrar otra salida para sus energías intelectuales. La disciplina que eligió fue filología clásica, el estudio intensivo de la gramática latina y griega de acuerdo con principios científicos rigurosos y el eje de la educación humanista en el siglo diecinueve. Había demostrado ser brillante y precoz mientras preparaba el doctorado en la Universidad de Leipzig, y su designación en Basilea lo convertía en uno de los profesores más jóvenes del mundo de habla alemana. Su clase inaugural en Basilea, el 28 de mayo, fue una vibrante defensa del valor de la filología como un instrumento para desentrañar los secretos de la literatura griega y latina y del pasado antiguo de Europa.[157]

* Schulpforta, donde también se había educado Ranke.

Pero su alocución ya delataba las dudas del propio Nietzsche. En su intimidad pensaba que, a pesar de su obvia competencia como filólogo, se había dedicado a los estudios clásicos no por elección sino a falta de otra cosa. La aceptación de ese puesto en Basilea, con sus severas exigencias docentes, lo obligaría a dejar de lado su creciente interés en la filosofía, la literatura comparada y la música. Aunque resultó ser un profesor popular, Nietzsche estaba inquieto e infeliz. Como explicaría años después, pensaba que perdía el tiempo en Basilea. La vida universitaria no era más que un compás de espera, mientras aguardaba que un despertar interior lo arrancara de su letargo.[158]

Un pequeño rayo de luz alumbró su tedio e inquietud en Basilea, su floreciente amistad con Jacob Burckhardt. Aunque Nietzsche y Burckhardt tenían treinta años de diferencia, se entendieron de inmediato. Cada cual asistía a las clases del otro, e incluso planearon escribir juntos un libro sobre la cultura de la antigua Grecia. Nietzsche asistía a las clases de Burckhardt sobre historia moderna, donde presenció los vigorosos ataques del hombre mayor contra "nuestra vieja amiga, la idea del Progreso".

El principio rector de esta nueva era moderna, declaraba Burckhardt, era la igualdad. La "igualdad ante la ley, la igualdad en los impuestos y ... la igualdad en la elegibilidad para los puestos públicos" compartían el mismo podio democrático con la igualdad de oportunidades para la propiedad y la opulencia material. Pero a pesar de todas las ventajas del mundo moderno –igualdad, riqueza, comunicaciones rápidas y "la gran influencia de la opinión pública sobre todos los acontecimientos" a través de la prensa– "es dudoso que el mundo en general sea más feliz".[159] El capitalismo, con su adoración de la "adquisición absoluta e inescrupulosa", había creado nuevas desdichas en la miseria y la explotación de la mano de obra industrial. La cultura elevada y la creatividad se habían degradado en un mundo donde "el dinero se convierte en la gran medida de las cosas" y "la pobreza en el mayor vicio". Por cierto, "en nuestro momento actual de la historia ... no tenemos derecho a juzgar una edad pasada". Esto incluía la Edad Media, que a pesar de sus defectos había existido sin "amenazadoras guerras nacionales, sin industria masiva forzada con competencia mortífera, sin crédito y capitalismo". Burckhardt concluía: "Nuestra vida consiste en los negocios, la de ellos en vivir".

Hoy, "la prisa y la preocupación arruinan la vida. Dada la competencia universal, se impone la mayor celeridad y una lucha por diferencias mínimas". Debajo de este "fuerte cambio en el pulso"

del siglo diecinueve, Burckhardt reconocía el "optimismo predominante" del Iluminismo, una "ciega voluntad de cambio" que derivaba de la fe en el progreso. Sin embargo, ese optimismo sufriría un deterioro cuando la gente comprendiera que sus más entrañables esperanzas de riqueza y felicidad no se concretarían nunca. "Es concebible que el tránsito del optimismo al pesimismo se produzca" en el futuro cercano, "tal como ocurrió al final de la antigüedad" y con la caída de Roma.[160]

"Ayer por la noche –le escribió Nietzsche a un amigo–, tuve el placer de oír a Jacob Burckhardt ... Asisto a sus clases semanales sobre el estudio de la historia, y creo que soy el único de sus sesenta oyentes que comprende sus profundos pensamientos ... Por primera vez en mi vida he disfrutado de una conferencia. Más aún, es la clase de conferencia que podré dar cuando sea mayor."[161] Aunque él y Burckhardt pertenecían a diferentes generaciones, Nietzsche ya compartía la desilusión de su colega con la Europa posterior a 1848. Nietzsche también había leído al filósofo Eduard von Hartmann, quien predecía que el mundo del futuro sería de riqueza material y pobreza espiritual.[162] Nietzsche también veía el capitalismo industrial y la alternativa socialista como una "distinción sin diferencia", pues ambos se basaban en una visión groseramente materialista del mundo y ambos planteaban las mismas exigencias al poder omnímodo del Estado.*

Las sombrías predicciones de Burckhardt se convirtieron en la guía de Nietzsche frente al futuro de la civilización europea moderna, sobre todo su futuro político. Burckhardt sostenía que el triunfo del nacionalismo democrático marcaba el colapso final de la libertad. Para Nietzsche, el nacionalismo marcaba el fin de la política en cuanto tal. Lejos de traer un nuevo sentido de unidad y solidaridad, el estado-nación completaba ese divorcio entre individuo y comunidad que caracterizaba la edad moderna. La democracia volvía imposible una vida civil estable. Como dice el Zaratustra de

* También compartía el temor de Burckhardt por el militarismo moderno. Siendo estudiante sirvió brevemente en la artillería de reserva prusiana, y el accidente que sufrió al caerse de un carruaje puso fin a su servicio y le despertó un odio por los militares que le duró toda la vida. Nietzsche llegó al extremo de renunciar a la ciudadanía prusiana cuando se mudó a Basilea. Sin embargo, cuando estalló la Guerra Franco-Prusiana, tomó la quijotesca decisión de presentarse como enfermero. Sus experiencias en un hospital de campaña durante el sitio de Metz no contribuyeron a modificar su baja opinión de la guerra y la carrera militar.

Nietzsche: "Di la espalda a los que gobiernan cuando vi lo que ellos llaman gobernar: regatear por el poder con el populacho".

La ilusión socialista es la *reductio ad absurdum* de la democracia. El derrumbe del orden social tradicional y "la ausencia de una presencia superior", la "notoria vulgaridad de esos fabricantes de manos rojas y regordetas" convence al hombre común de que también él merece la oportunidad de administrar el Estado.[163] Democracia, nacionalismo, socialismo: para Nietzsche formaban un continuo, extensiones de una modernidad degradada y chata. En sus obras maduras abundan los ataques contra la Alemania moderna y sus dirigentes, sobre todo Bismarck y el káiser, y sus admiradores posteriores debieron expurgarlas para publicarlas.[164]

No obstante, Nietzsche conservaba el optimismo, mientras que Burckhardt había renunciado a sus esperanzas. Nietzsche creía que aún era posible salvar la civilización europea, aunque no en los lineamientos familiares para Burckhardt y otros anticuados liberales del Iluminismo. En su opinión, la cultura europea requería una revolución que revirtiera el curso del siglo diecinueve, con la sumisión de la burguesía y las masas a una nueva elite, y Nietzsche acababa de conocer al hombre que podía encabezarla.

Nietzsche era un adolescente cuando conoció el poder emocional de la música de Richard Wagner. Sin embargo, sólo en 1868, en una ejecución de las oberturas de *Los maestros cantores* y *Tristán e Isolda*, cayó bajo el hechizo wagneriano. "Cada fibra de mí, cada nervio, vibra con esta música. Y nunca he tenido una sensación tan duradera de liberación como al escuchar esta obertura [de *Los maestros cantores*]". Ese año Nietzsche asistió a una cena con el compositor y estaba tan nervioso que rasgó la espalda de su chaqueta nueva mientras se la ponía.[165] Pero el compositor sintió aprecio por el joven estudiante de filología y lo invitó a su casa de Triebschen, cerca de Lucerna. Nietzsche lo visitaría varias veces durante su estancia en Basilea.

Wagner trabajaba entonces en la gran obra de su vida, *El anillo de los Nibelungos*. Su casa era lo que sus contemporáneos habrían llamado bohemia: vivía con Cosima von Bulow, una mujer que no era su esposa y estaba encinta de su hijo. En realidad era la esposa de su amigo Hans von Bulow, y la personalidad de Wagner era tan fuerte que Von Bulow siguió siendo su dedicado (por no decir abyecto) discípulo, y seguía dirigiendo sus obras para un público cada vez más entusiasta.[166] Las óperas de Wagner lo habían convertido en el héroe cultural de una generación de artistas y escritores románticos tardíos en Alemania y Francia, y estaba por

convertirse en símbolo de creatividad artística y profundidad filosófica a la par de Goethe y Shakespeare. Además tenía la misma edad que habría tenido el padre de Nietzsche de estar vivo.

Nietzsche estaba cautivado por la expansiva personalidad y el porte arrogante de Wagner, que contrastaba con la timidez del filólogo, así como con la modesta ironía y melancolía del otro mentor de Nietzsche, Jacob Burckhardt. Richard y Cosima Wagner abrieron un nuevo mundo para Nietzsche, un mundo donde era bienvenido y aceptado a pesar de sus peculiaridades y su introversión.*[167] Wagner, a su vez, apreciaba la veneración de un brillante profesor universitario, un ferviente discípulo que defendería sus obras y presentaría su teoría estética en respetable lenguaje académico. En el corazón de esa teoría estaban las ideas del principal crítico filosófico alemán del progreso decimonónico, Arthur Schopenhauer.

Schopenhauer es un buen ejemplo de cómo el hechizo del orientalismo podía transformar la vida de un pensador a principios del siglo diecinueve. Siendo un joven estudiante de filosofía, Schopenhauer había hallado una traducción francesa de los *Upanishads* indios, y quedó cautivado con las doctrinas hinduistas y budistas acerca del renunciamiento. El principal trabajo filosófico de Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación* (1818), contrastaba la versión mística oriental de la sabiduría con la fe iluminista en la razón, la ciencia y la civilización.

El mundo que percibimos, explicaba Schopenhauer, "el mundo como representación", es una creación de nuestro limitado yo. Es una ilusión, la proyección de nuestros temores y esperanzas. Schopenhauer coincidía con los filósofos románticos alemanes en que la única realidad es la voluntad humana. No obstante, las influencias orientales de Schopenhauer lo impulsaban hacia una posición más radical. La voluntad subjetiva humana es la fuente de toda lucha, por dinero, amor y poder. También es la fuente de nuestra angustia. Debemos aprender a abandonarla, renunciar a ella, para escapar de aquello que Schopenhauer llamaba "la enfermedad" de nuestra vida en el mundo. El objetivo final del sabio es aquello que los budistas llamaban nirvana o "vacío", una liberación final de la voluntad y del deseo que al fin conduce a la extinción y la muerte. Con frecuencia se le atribuye la frase "La

* Aun después de volverse contra Wagner, años después, Nietzsche admitiría: "No cambiaría por nada mis días en Triebschen".

vida no debería ser", en referencia a la vida según la tradición secular europea u occidental.

Schopenhauer apuntaba su filosofía del renunciamiento contra dos blancos principales. El primero era el Iluminismo, con su falso optimismo y su vacua fe en la razón y el progreso, cuyo epítome era la filosofía de Hegel.* El segundo blanco de Schopenhauer era el cristianismo, o mejor dicho la tradición judeocristiana. La mayoría de los románticos entendían que el Iluminismo y la religión organizada eran enemigos. Schopenhauer, en cambio, los veía como aliados. Ambos exhortaban a los hombres a luchar por su salvación en este mundo, fuera por medio del racionalismo científico, del estado-nación o de la adherencia a una ley religiosa. Schopenhauer sentía animadversión por los judíos en este aspecto. Creía que el judaísmo había infectado el cristianismo con la ilusión de "la voluntad como representación", el afán de modificar o alterar el mundo para acomodarlo a un conjunto de prejuicios religiosos y morales, que los judíos y los cristianos llamaban las leyes de Dios.**[168]

Ahora sólo queda un camino de liberación, el arte, sobre todo la música. El arte se convierte en nuevo modo de conocer el mundo, inmune a los implacables deseos del yo y del "mundo como representación". Por medio de una experiencia estética –contemplar una pintura, escuchar una sinfonía– experimentamos el mundo de nuevo modo y nos liberamos momentáneamente de la cárcel del deseo. El arte y la música brindan instantes de contemplación pura, no corrompida por el contacto con la tosca materia que nos rodea. Así deben permanecer, declaraba Schopenhauer, si han de ser "verdadera filosofía".

El libro de Schopenhauer tuvo pocos lectores durante cuarenta años, hasta que la desilusión romántica con los episodios de 1848 creó un nuevo y ávido público. Un discípulo fue Burckhardt. Otro

---

* Poco después de la publicación de *El mundo como voluntad y representación*, Schopenhauer dictó una serie de conferencias en la Universidad de Berlín, simultáneamente con Hegel, para exponer sus doctrinas. Nadie asistió.

** A juicio de Schopenhauer, los únicos aspectos de valor duradero del cristianismo –su abnegado ascetismo y su pesimismo frente al mundo de la carne– eran derivados de la India hinduista. Su triunfal conclusión era que durante su destierro en Egipto Jesús se había criado entre brahmines, asimilando el mensaje de renunciamiento y liberación espiritual. Como las doctrinas de otro gran maestro espiritual, el Buda Gautama, la doctrina cristiana nació "de la sabiduría hinduista" y con el tiempo "cubrió por completo el viejo tronco de un tosco judaísmo que no se avenía con ella".

fue Eduard von Hartmann, que en su *Filosofía de lo inconsciente* (1869) transformó la implacable voluntad humana de Schopenhauer en lo "inconsciente", un concepto que Sigmund Freud adoptaría y revisaría más tarde. En el ínterin, el joven Nietzsche descubrió un ejemplar de *El mundo como voluntad y representación* en una librería de usados de Leipzig en 1865. La común admiración por la filosofía de Schopenhauer fue el punto de partida de su amistad con Burckhardt, para quien Schopenhauer siempre sería simplemente el Filósofo.[169]

Richard Wagner era otro converso. Sus óperas *El holandés errante, Tannhauser* y *Tristán e Isolda* giraban en torno de una idea central de Schopenhauer, según la cual el mundo de la actividad humana es un mundo de padecimiento del cual el alma ansía liberarse.*[170] Cuando Nietzsche realizó su primera visita a Triebschen en mayo de 1869, oyó torturados acordes de piano por una ventana abierta. Wagner trabajaba esa mañana en la escena final del ciclo de los Nibelungos, el suicidio de Brunilda, cuya aceptación del destino permite que ella y el mundo se liberen del incesante ciclo de renacimiento, deseo y muerte. La escena era puro Schopenhauer.

Iré a la tierra elegida más sagrada,
allende el deseo y la ilusión,
el término del viaje terrenal.
¿Sabes cómo cumplí
el bienaventurado anhelo
de todo aquello que es eterno?
El dolor de las cuitas de amor me abrió los ojos,
vi el final del mundo.

Schopenhauer enfatizaba que la música permitía a los seres humanos trascender, aunque sólo provisoriamente, la cárcel de la voluntad. Wagner le explicó a Nietzsche que creía que sus óperas podían brindar un alivio más duradero. *El anillo de los Nibelungos* transformaría la ópera en una nueva y revolucionaria forma artística, declaró, que combinaba la música, el drama, la poesía y las artes plásticas en una sola *Gesamtkunstwerk* u "obra de arte total". Las óperas de Wagner redimirían literalmente a una modernidad corrompida, mediante una combinación de catarsis emocional, experiencia musical trascendente y ritual mítico.

* Incluso Wagner se inspiró en Schopenhauer para planear una ópera sobre la vida del Buda.

La ambiciosa arrogancia de esta visión acompañaba un plan igualmente osado de construir un enorme teatro donde la tetralogía pudiera presentarse como un acontecimiento anual, en parte festival artístico y en parte ceremonia religiosa. Este teatro se construiría en suelo alemán, en Bayreuth, Alta Franconia. Mientras transcurrían los meses y crecía la amistad entre Nietzsche y Wagner, el compositor encontró en el joven profesor un voluntarioso aliado en su plan de lanzar un nuevo comienzo para el arte y la humanidad. En los dos años siguientes, 1870 y 1871, mientras continuaba su ciclo de conferencias en Basilea, Nietzsche se consagró ávidamente a este nuevo y grandioso proyecto, la salvación literal de Europa a través de la música de Wagner. Al año siguiente publicó su primer libro, *El origen de la tragedia.* En apariencia versaba sobre el drama y la religión griegos, pero en realidad era una celebración de la concepción wagneriana de la relación entre el arte y la sociedad. El libro también representaba la primera respuesta provisoria de Nietzsche al interrogante que lo preocuparía durante el resto de su vida: cómo impedir la decadencia de la civilización moderna.

Todos los escritos de Nietzsche de esa década, incluidos *El origen de la tragedia* y sus cuatro *Meditaciones intempestivas,* cobraron forma a partir de Schopenhauer y su visión de la futilidad de la voluntad humana y a partir de Burckhardt y su sombría imagen de la era industrial moderna. "Las aguas de la religión se están replegando y dejan pantanos o charcos estancados", escribió Nietzsche en "Schopenhauer como educador". Mientras una guerra general amenazaba con asolar Europa, "una despreciable economía del dinero barre con las clases y estados educados". Declaró que "el mundo nunca ha sido más mundano, nunca más pobre en amor y bondad".[171] Los intelectuales habían empeorado las cosas al alentar una creencia en la ilusión del progreso en vez de ser "faros o refugios en medio del torbellino de la secularización". Habían convencido a las masas de que el mejoramiento de la humanidad se encontraba en el futuro, y de que "esa felicidad se encuentra más allá del cerro hacia el cual avanzan". Nietzsche concluía, de manera burckhardtiana: "Todo lo contemporáneo, el arte y la ciencia incluidas, está al servicio de la inminente barbarie. Un día invernal se cierne sobre nosotros, y moramos en altas montañas, en peligro y en pobreza".[172]

Pero Nietzsche también rechazaba la solución primitivista de Rousseau para la civilización moderna. El "retorno a la naturaleza" sólo era un retorno a la pobreza y la desesperanza. La historia siempre tendría un impulso hacia adelante, aunque sólo fuera hacia horizontes limitados. Empero, la vida social y el proceso civilizador

no eran expresiones de nuestra naturaleza superior sino de nuestra baja animalidad, un invariable continuo de rutinaria experiencia humana. No era posible mejorarla sino sólo, como sugería Schopenhauer, trascenderla.[173] Nietzsche, pues, aceptaba el diagnóstico de Burckhardt de que la civilización moderna estaba condenada, afectada por la "degeneración" y la "debilidad", pero modificaba el supuesto del historiador de que la sociedad en conjunto seguía un curso de desarrollo orgánico. Para Nietzsche, como para Burckhardt, cada nación o civilización es una unidad dinámica de fuerzas y contrafuerzas que se equilibran o desplazan recíprocamente a través del tiempo.[174] Ello significa que el presente es un irrevocable despliegue del pasado. Proclamaba: "Lo mejor que podemos hacer es enfrentar nuestra naturaleza heredada y hereditaria ... e implantar en nosotros un nuevo hábito, un nuevo instinto, una segunda naturaleza, de modo que nuestra primera naturaleza se marchite". Su adherencia a Schopenhauer luego le obligaba a añadir: "Todo pasado es digno de condena, pues así es la naturaleza de las cosas humanas".[175]

Aquí Nietzsche se separaba de Burckhardt. Reconocía al historiador el mérito de vislumbrar las fuerzas que habían conducido a la decadencia y colapso del viejo orden, pero Burckhardt no había visto que la culpa no era de los componentes individuales sino de la debilidad del viejo orden en sí, la civilización europea de acuerdo con su modelo judeocristiano tradicional. Burckhardt aún adoraba en el altar de la vieja sociedad. Aún tenía esperanzas de salvar las convenciones "corteses" de los modales y la moral de sus conciudadanos de Basilea, así como su confianza en un Dios bondadoso y justo. La ceguera de Burckhardt era la ceguera del siglo diecinueve: "Sólo sabe preservar la vida, no engendrarla ... Su lema es 'que los muertos sepulten a los vivos'. Precisamente por eso nuestra cultura no es algo viviente". La Europa moderna no había perdido su chispa vital de grandeza; en un sentido crucial, nunca la había tenido. Para liberarse de ese mundo agonizante, los hombres debían buscar una nueva cultura, con nuevos hábitos y "nuevos instintos".

El antídoto de Nietzsche frente al pesimismo de Burckhardt era el heroísmo romántico. Convocaba a los que él llamaba "hombres de redención": filósofos, artistas y escritores, "individuos selectos ... que están equipados para obras grandes y duraderas". Una nueva elite cultural surgiría y daría la espalda al rumbo materialista de la civilización moderna. Trabajaría para producir una auténtica "cultura schopenhaueriana", donde "un gigante llama al otro a través de los

desiertos lapsos de tiempo y, sordo al parloteo de los enanos que reptan a sus pies, continúa el exaltado diálogo entre espíritus".[176] Nietzsche sugería que uno de esos "hombres de redención" ya vivía entre ellos: Richard Wagner. Las óperas de Wagner renovarían la civilización y liberarían los instintos vitales del hombre al superar la fatídica división que se encontraba en el cimiento de la cultura europea.

En su estudio de la antigua cultura griega, *El origen de la tragedia*, Nietzsche trazó su famosa distinción entre el espíritu dionisíaco, el espíritu indómito del arte y la creatividad, y lo apolíneo, la razón y la contención.[177] La historia de la civilización griega, y de todas las civilizaciones, implicaba Nietzsche, era la gradual victoria del hombre apolíneo, con su deseo de control sobre la naturaleza y sobre sí mismo, sobre el hombre dionisíaco, que sobrevive sólo en el mito, la poesía, la música y el drama. Sócrates y Platón habían atacado las ilusiones del arte como irreales, y habían roto el delicado equilibrio cultural al ensalzar sólo la conciencia crítica racional y controladora mientras denigraban los instintos vitales del hombre como bajos e irracionales. El resultado de esta división es el "hombre alejandrino", el civilizado y gentil ciudadano griego del mundo antiguo tardío, que está "equipado con las mayores fuerzas del conocimiento" pero en quien se han secado los manantiales de la creatividad.

El hombre europeo moderno es el descendiente directo del hombre alejandrino.[178] Es el epítome de la civilización según un Thomas Buckle o un Auguste Comte. Su creencia de que puede descubrir la realidad únicamente por medio de la razón conduce al "espíritu de fácil optimismo que es el germen de la destrucción de nuestra sociedad", así como de su errónea fe en que la ciencia y las instituciones puedan dar felicidad y libertad a los hombres.[179] Nietzsche veía las óperas de Wagner como un impetuoso regreso a la totalidad original del hombre europeo, el mundo de la "cultura trágica" que acepta tanto la indefensión humana como el triunfo humano, lo monstruoso y lo sublime. Con cien hombres semejantes, "la bullanguera seudocultura de nuestra época sería silenciada para siempre" y la mente y el espíritu humano volverían a ser uno.[180]

El 22 de mayo de 1872 las muchedumbres ascendían por la colina de Bayreuth en medio de una lluvia torrencial para presenciar la dedicación del nuevo teatro de Wagner. Nietzsche y Richard Wagner, "un hombre que vive especulaciones idealistas en una era en que el mundo se rige por la especulación bursátil",[181] viajaban juntos en el carruaje. Nietzsche miró de soslayo a Wagner: "Callaba y parecía escrutar dentro de sí mismo con una mirada que no se

puede describir en palabras ... Todo lo que había sucedido antes era una preparación para este momento". Para ambos hombres era literalmente el alba de una nueva era.

NIETZSCHE Y EL PESIMISMO CULTURAL

"Sólo el que ha unido su corazón a un gran hombre queda por ese acto consagrado a la cultura." Lamentablemente, cuando el teatro de Bayreuth comenzó a funcionar ese verano, también nacieron las primeras dudas de Nietzsche. Al principio limitó sus reservas a sus cuadernos íntimos: "El arte de Wagner habla un lenguaje teatral ... un lenguaje popular, y en cuanto tal debe envilecer aun los sentimientos más nobles". Llegó a la conclusión de que Wagner era un "actor descomedido". Luego declaró que "ninguno de nuestros grandes compositores era tan mal músico a los veintiocho años como Wagner", y en un exabrupto final, que "su música no vale mucho, ni la poesía ni la trama; la dramaturgia es con frecuencia pura retórica".[182]

Los peores temores de Nietzsche se confirmaron en 1876, en el primer festival de Bayreuth. Su público era la burguesía y la aristocracia que Nietzsche despreciaba y que, según creía, también despreciaba Wagner. El mayor golpe publicitario de Wagner, sin embargo, fue la aparición del káiser Guillermo I en persona. Al ver que el káiser aplaudía al final de una escena mientras comentaba "¡Deplorable! ¡Deplorable!" con sus asistentes militares, Nietzsche perdió los estribos. Wagner se había vendido. Bayreuth se había convertido en una muestra de los sentimientos superficiales, burgueses y patrióticos que Nietzsche más detestaba (aunque estas eran las cualidades que atraerían a Ludwig Schemann, Houston Chamberlain y Bernhard Förster, futuro cuñado de Nietzsche, hacia la órbita de Wagner). La nueva evaluación de su ídolo se reflejó en el título de su siguiente libro, *Humano, demasiado humano.*

Entretanto, Jacob Burckhardt comenzaba a preocuparse por su joven amigo. El 5 de abril de 1879 le escribió para agradecerle el envío de un ejemplar de *Humano, demasiado humano* y alabando la profundidad y "libertad de espíritu" del libro. Ante otros, sin embargo, expresaba su preocupación por el deterioro de la salud física y mental de Nietzsche, su "vista débil, sus constantes jaquecas, sus violentos ataques [de náusea] cada pocos días". Nietzsche se deterioraba al extremo de que ese verano tuvo que solicitar licencia en la Universidad de Basilea. Nunca regresó.[183]

El final de la relación padre-hijo entre Nietzsche y Wagner lo condujo a la introspección (¿cómo podía haber cometido semejante error?) y lo inició en el viaje filosófico que consumiría el resto de su vida. Nietzsche pensaba que el arte wagneriano padecía la misma enfermedad que afectaba al hombre alejandrino en *El origen de la tragedia* y el resto de la sociedad moderna: la decadencia.

> ¿Qué es ... la decadencia? Que la vida ya no mora en la totalidad ... la vibración y la exuberancia de la vida retroceden hacia las formas más pequeñas ... La totalidad ya no vive; es complicada, calculadora, artificial y artificiosa.

Aquí Nietzsche reflejaba las críticas de Nisard, Couture y otros críticos conservadores de cuarenta años antes. Ante todo, la persona u obra de arte decadente carece de "autenticidad", un término que Nietzsche haría famoso. "Nadie osa presentarse tal como es, y usa máscara de hombre culto, erudito, poeta, político". O de músico. Como prueba de su diagnóstico, Nietzsche podía señalar la popularidad de Wagner, que alcanzó nuevas alturas después de la muerte del compositor en 1883. "En las culturas decadentes, dondequiera la decisión dependa de las masas, la autenticidad se vuelve superflua y desventajosa ... Sólo el actor [Wagner] despierta gran entusiasmo."[184]

Sus obras posteriores más influyentes –*La gaya ciencia, Sobre la genealogía de la moral, Más allá del bien y del mal* y esa melancólica parábola épica que es *Así habló Zaratustra*– constituían, en un sentido profundo, una busca de los orígenes de la decadencia de la cultura europea. Como astutamente observó Burckhardt, Nietzsche no escribía filosofía en el sentido normal, sino historia.[185] El punto de partida de Nietzsche era el mismo que el de Burckhardt: el ascenso de una era de democracia masiva y capitalista, que precipitaba el colapso de la sociedad europea y sus "valores" (otro término que Nietzsche volvería famoso).

Pero Nietzsche llegaba a una conclusión mucho más próxima a la de Gobineau: la Europa moderna había perdido la fuerza vital necesaria para la creación de valores y "las desbordantes riquezas" de una cultura realmente vigorosa. Esa fuerza vital es lo que Nietzsche denominaba "voluntad de poder". La raíz histórica de la "vida declinante" de la modernidad, concluía, no era la mezcla racial (aunque no la descartaba como factor concurrente) sino "el nacimiento de la moral". Por eso luego describiría toda su filosofía como una "campaña contra la moral" y una celebración de la voluntad de poder.[186]

Nietzsche entendía que la voluntad de poder era algo mucho más amplio y presente que un deseo consciente de ejercer el poder sobre los demás, como en la política o en las relaciones entre amo y esclavo. Estas eran meras manifestaciones de algo que en cierto sentido formaba parte de la vida misma; como explica el filósofo Richard Schacht, la voluntad de poder es "la tendencia básica de todas las fuerzas y configuraciones de fuerzas" –en el hombre, la sociedad o la naturaleza– "a extender su influencia y dominar a otros". Estas fuerzas "constituyen colectivamente la realidad del mundo tal como existe". La voluntad de poder es el origen de todo aquello que existe y todo aquello que el hombre ha hecho, desde las más sublimes obras de arte hasta los más violentos y horrendos crímenes.[187] El individuo saludable y vital, como la sociedad saludable, es consciente de su voluntad de poder. Le brinda, escribió Nietzsche, "un sentimiento de plenitud, de fuerza contenida" y bienestar, que le "permite enfrentar con coraje y buen humor muchas cosas que hacen temblar al débil".[188] La enfermedad y la decadencia, en cambio, sienten horror ante el instinto de la vida y el poder; "la vida, la vitalidad, se retrotrae a las formas más pequeñas". La totalidad pierde energía y decae, entrando en un estado donde "se pierde el poder de resistencia" y se instala un "fatigado nihilismo". "Dondequiera declina la voluntad de poder en cualquier forma, hay también una regresión fisiológica, una decadencia".[189]

Para Nietzsche, la historia se convierte en una lucha metafísica entre dos grupos, los que expresan la voluntad de poder y el instinto vital, y los que se le oponen. "Los pobres en vida, los débiles", empobrecen la cultura; "los ricos en vida, los fuertes, la enriquecen".[190] Nietzsche explicaba que la civilización es obra de "hombres rapaces que aún poseían una voluntad y apetito de poder intactos, [que] se arrojaban sobre razas más débiles, más civilizadas, más apacibles ... o sobre culturas blandas y antiguas cuya última vitalidad estallaba en espléndidos fuegos de artificio de espíritu y corrupción".[191] Nietzsche llamaba arios –el término de Gobineau– a estos hombres rapaces, que se convertían en la clase dominante de la nueva sociedad. "La casta noble era siempre la casta bárbara", escribió Nietzsche, porque eran literalmente seres humanos más vivos y más completos que los refinados enclenques que conquistaban.

Los arios de Nietzsche respiran un vitalismo que Gobineau habría reconocido fácilmente. Las pruebas de la influencia de Gobineau sobre Nietzsche pueden ser indirectas, pero son convincentes.[192] Como Gobineau, Nietzsche admiraba al aristócrata como parangón de la fuerza vital de la sociedad: "Todo mejoramiento del tipo

'hombre' ha sido hasta ahora obra de una sociedad aristocrática, y así será una y otra vez". La "cultura schopenhaueriana" del genio y la contemplación cede el paso al mundo vital y espontáneo del samurai japonés y del héroe homérico, a la Germania primitiva y la Escandinavia vikinga, donde predominaban la fuerza, el honor y el desprecio por las formas inferiores de vida.

No obstante, el ario vital de Nietzsche, su "bestia rubia", no es un tipo racial sino cultural. Su principal característica es su capacidad para "crear valores" para sí mismo y su sociedad. La clase aristocrática fuerte crea su propia definición del honor, el deber y la belleza (que consiste en la apariencia que tengan los aristócratas). Crea su propia versión del bien y del mal y decide lo que es verdadero y falso. Los conquistadores imponen estos valores a los conquistados, mientras confiscan sus tierras y propiedades como despojos de guerra. Nietzsche no deplora la brutalidad de la conquista en la historia. Al contrario, la admira porque "la vida misma es *esencialmente* apropiación, daño, imposición sobre lo que es extraño y más débil".*[193]

La vitalidad y la creatividad, incluida la creación de valores, son "privilegio de los fuertes", es decir, de los conquistadores, los aristócratas y, añade Nietzsche, los artistas. La moral, en cambio, es creación de la clase inferior, su venganza contra una vitalidad superior. El paradigma del individuo vital en la historia europea es el mismo que en Gobineau, César Borgia. Nietzsche lo exalta a él y a todos los Borgia precisamente porque sus víctimas y las generaciones posteriores los condenaron como criminales y monstruos sádicos. A Nietzsche no le impresionan estas etiquetas; cuanto más vital sea el individuo, más escandalizará y horrorizará a la lánguida mayoría. En la sociedad aristocrática, como el Japón de los samurai o la Grecia homérica, los actos y asesinatos del guerrero se honran y celebran en el arte y la poesía (como en la *Ilíada* o el *Cantar de los Nibelungos*); en la sociedad decadente o democrática, es vilipendiado como un monstruo. El guerrero ario "surge de una repulsiva procesión de homicidios, incendios, violaciones y torturas, eufórico y con alma serena", aunque sus víctimas resentidas e inferiores tramen en secreto su caída. Como no pueden derrotarlo en el campo de batalla, lo hacen mediante la cultura. Producen

* "La explotación no pertenece a una sociedad corrupta, imperfecta o primitiva; pertenece a la esencia de lo que vive, como función orgánica básica; es una consecuencia de la voluntad de poder, que va en pos de toda voluntad de vivir."

aquello que el Iluminismo llamaba cortesía y sociabilidad, lo cual Nietzsche llama "la moral del esclavo".

Por una parte, pues, tenemos la moral del amo, la del guerrero aristocrático. Valora los "estados orgullosos y exaltados del alma", que se experimentan a través de la "guerra, la aventura, la cacería, la danza, los juegos de guerra y en general todo aquello que implica una actividad vigorosa, libre, jocunda". La moral del amo crea una visión del mundo que es necesariamente egoísta: "dicha moral es una autoglorificación".[194] Por otra parte tenemos la moral del esclavo, nacida del resentimiento (Nietzsche usa la palabra francesa *ressentiment*, con su connotación de respuesta reactiva) de los explotados que son sometidos por gente de naturaleza superior y vital. "No parece extraño que las ovejas sientan disgusto por las aves de rapiña", y así las ovejas fingen que la felicidad de los aristócratas no es genuina. La auténtica felicidad y virtud, proclaman, consiste en ayudar a los oprimidos. "La piedad, la mano complaciente y compasiva, el corazón cálido, la paciencia, la industria, la humildad, la cordialidad, son honrados" por las víctimas de la "bestia rubia" aria, con el propósito de avergonzar y derrotar al vencedor.[195]

A diferencia de la moral del amo, "la moral del esclavo es esencialmente una moral de la utilidad". El término "utilidad" es crucial. Nietzsche está diciendo que toda civilización material y progreso económico, incluido el de la Europa de clase media, se basa en la moral del esclavo. Alimenta las virtudes del animal gregario, que "tiene la pretensión de ser la única clase de hombre permisible, y glorifica sus atributos, que lo vuelven dócil, tratable, útil para el rebaño". Los nuevos imperativos sociales son la amabilidad, la modestia, la conformidad y la mediocridad: "Todo aquello que eleve a un individuo por encima del rebaño e intimide al prójimo se considera maligno".

El proceso civilizador es la victoria de la mayoría débil sobre la minoría vital, el sacrificio de la perfección aristocrática en aras del hombre común. Nietzsche no necesita la apelación gobiniana a la mezcla racial biológica para explicar este proceso de corrupción; en cambio, el rebaño diluye y contamina los valores culturales de la sociedad. Pero la sociedad también paga un precio fatal. Al civilizar a sus elites aristocráticas, introduce "una voluntad de negación de la vida" en el conjunto, "un principio de desintegración y decadencia".[196]

La culpa por esta "revuelta de los esclavos" corresponde al cristianismo. Como Gobineau, Nietzsche llega a la conclusión de que el cristianismo es "la religión antiaria por excelencia", aunque no por motivos raciales. En cambio, como su mentor Schopenhauer,

Nietzsche veía el espíritu cristiano y la fe iluminista en el progreso material ("el principio de la utilidad") como uno y el mismo. Ambos restringen y constriñen la voluntad humana, en vez de liberar energías creativas y generar nuevos valores. Vuelven la voluntad de poder contra sí misma, generando culpa y vergüenza. "El empeño cristiano en considerar el mundo feo y malo ha vuelto el mundo feo y malo ... Sólo los mediocres florecen mientras la clase superior languidece. Al enfrentar esta presunta 'civilización', pierde el coraje y se somete".[197]

"La moral niega la vida": la conclusión de Nietzsche no es sólo un juicio ético o filosófico, sino histórico. El derrumbe de la civilización no es un retroceso hacia un estado caótico de salvajismo –barbarie en el sentido de Burckhardt– sino un avance hacia la decadencia y la ramplonería: "Hoy no podemos ver nada que ansíe crecer; sospechamos que las cosas seguirán cayendo, volviéndose más finas, más benévolas, más indiferentes, más chinas, más cristianas; sin duda el hombre ha de 'mejorar' continuamente". El avance de este veneno en "todo el cuerpo de la humanidad parece irresistible", precisamente porque las masas identifican esta represión del instinto vital con el progreso.[198] Al abrazar el cristianismo, la ciencia y el humanitarismo liberal, la cultura occidental ha abrazado su propia destrucción: "Hace un tiempo que nuestra cultura europea se dirige a una catástrofe". El Occidente moderno está enfermo, un término que Nietzsche usa en sentido literal, como un diagnóstico. "¿Acaso no erramos como por una nada infinita? ¿No sentimos el hálito del espacio vacío? ¿No se ha vuelto más frío? ¿Acaso la noche no se cierra continuamente sobre nosotros?"

Cuando Nietzsche terminó *Sobre la genealogía de la moral* en 1887, la enfermedad ya le corroía el cuerpo y la mente, y él no lo ignoraba. Se sentaba al escritorio, apoyando el rostro y las gafas en el papel, escribiendo furiosamente sobre los "orgullosos y exaltados estados de existencia" de una desaparecida aristocracia aria y las alegrías de la guerra y la caza, y luego pasaba tres días seguidos en cama, con jaquecas cegadoras y vómitos. Aun así estaba convencido de que había una salida para la cultura y la humanidad. Se trataba de llevar la decadencia de la civilización moderna hasta el fondo, de "descender a las profundidades" de la chatura y el nihilismo. La última esperanza de la humanidad estaba en los enemigos de los valores convencionales, "los que blasfeman contra Dios, los inmoralistas, los nómades de todo tipo, los artistas, judíos, músicos, todos hombres de reputación dudosa ... Nosotros los inmoralistas somos hoy el poder más fuerte". El nihilista y el inmoralista romperían la falsa

fachada de bien y mal. La incredulidad total era "un ideal del más alto grado de impotencia ... en esta medida, el nihilismo, como negación de un mundo verdadero, del ser, podría ser *un modo divino de pensar*".[199]

Entonces despuntaría un nuevo amanecer, como explicó Nietzsche en su libro más popular, su única obra de ficción, *Así habló Zaratustra*. Mientras los demás libros de Nietzsche eran producto de la lucha y una agónica introspección, *Zaratustra* era literalmente una obra inspirada. La escribió en 1881 a increíble velocidad, terminando cada una de las tres primeras partes en sólo diez días (concluyó la cuarta y última parte un año después). Es una parábola de la humanidad al final de la civilización moderna. Así como la tetralogía de Wagner revelaba la muerte de un mundo dominado por los dioses y el comienzo de un mundo gobernado por los hombres, *Zaratustra* describía la muerte del "último hombre", el hombre occidental.*

Nietzsche escogió al antiguo profeta religioso persa Zaratustra (Zoroastro) como personaje protagónico. Zoroastro había proclamado que el universo se dividía en luz y oscuridad, vida y muerte; para Nietzsche era un símbolo del vitalismo de la antigua religión aria. En la narración, también es Nietzsche. Al cabo de diez años de soledad en la montaña, Zaratustra (como Nietzsche diez años después de sus visitas a Wagner en Treibschen) regresa al mundo de los hombres para anunciar que Dios ha muerto. La racionalidad y la ciencia lo han matado; la cultura moderna reposa sobre un núcleo de incredulidad, una ausencia de fe. La falta de fe del hombre moderno ha destruido su capacidad para valorar y su poder para crear nuevos valores que reemplacen el extinto mito del cristianismo.

En su viaje Zaratustra encuentra el último hombre, el producto definitivo de la sociedad burguesa decadente. Es un insecto en comparación con sus predecesores –"su raza es tan imposible de erradicar como el escarabajo"– pero "el último hombre vive más" gracias a su dominio del mundo material y su doctrina del progreso. Zaratustra llega al mercado, símbolo de la mezquindad y los valores vacíos del hombre moderno, donde "todos quieren lo mismo, todos

* Los paralelismos entre los *Nibelungos* de Wagner y el *Zaratustra* de Nietzsche son asombrosos, y hay motivos para creer que Nietzsche esperaba que su libro se convirtiera en objeto de representaciones rituales anuales, con escenificación y música, en un lugar sagrado, al estilo del Bayreuth de Wagner.

son iguales, y quien quiere algo diferente va voluntariamente al manicomio". Aunque el último hombre sostiene que el hombre moderno "inventó la felicidad", en realidad la ha destruido al eliminar la voluntad de poder: el esfuerzo, la creatividad y la lucha. Es una sociedad "sin ningún pastor y con un solo rebaño".[200]

Zaratustra también encuentra a sus anteriores figuras paternas, Schopenhauer y Wagner, como arquetipos culturales. El Mago (Wagner) al principio pide ayuda a Zaratustra, luego admite que sólo finge estar en problemas. "¡Basta, actor, farsante! ¡Embustero descarado!", le grita Zaratustra, evocando la descripción de Wagner como "actor descomedido".[201] Luego el Mago confiesa que también él espera a Zaratustra para decirle cómo vivir en un mundo sin Dios, es decir, en un mundo sin certidumbres morales.

El Adivino (Schopenhauer) predica una doctrina de "la gran fatiga": "Todo es lo mismo, nada es digno, el mundo no tiene sentido, el conocimiento sofoca". De hecho, su nihilismo es justificado. En la sociedad moderna, "el mundo se ha vuelto pequeño ... el último hombre lo vuelve pequeño". Sin embargo, todo esto está por terminar. Zaratustra anuncia el final del último hombre y el nacimiento del Superhombre. El lema del último hombre es: "No hay hombres superiores ... ante Dios, todos somos iguales". Pero ahora Zaratustra puede revelar la terrible verdad. "¡Ante Dios! Pero ese dios ha muerto". La modernidad ha destruido toda convicción en sus propios principios: lo que antes podía ser fuente de desesperación se ha convertido en fuente de liberación. "Hombres superiores, este dios era vuestro mayor peligro. Sólo habéis resucitado desde que él yace en su tumba. Sólo ahora se aproxima el gran mediodía, sólo ahora que el hombre superior se enseñorea".[202]

El *Ubermensch* es el Superhombre en el sentido de que ha *superado* en sí mismo las características que lo ligan a la temporalidad, dejándolo a merced del incesante flujo y reflujo de la historia y la "animalidad" descrita con tanto desdén en los primeros ensayos de Nietzsche. El Superhombre triunfa sobre la civilización decadente no en un sentido físico, como los arios conquistaron la antigüedad, sino en un sentido psicológico y cultural. Ha conquistado el caos de sus pasiones; como Nietzsche dijo de Goethe, "se disciplinó para la totalidad, se creó a sí mismo". Crea sus propios valores, su moral del amo, pues la moral del mundo burgués es un fraude. Es el hombre total, "un espíritu que se ha liberado".[203] Ante todo, el Superhombre se ha liberado de las restricciones y obligaciones de la sociedad civil, pues reconoce que son productos de la historia y por ende vacíos.

El Superhombre comprende que la historia no tiene un sentido más amplio porque está gobernada por la ley de la recurrencia eterna.* El único cambio significativo en la sociedad humana es el abandono de la vitalidad, del desborde de voluntad de poder y energía, a cambio de la decadencia, el agotamiento de esa energía. Como la totalidad de la energía del universo siempre permanece igual, insistía Nietzsche, ese movimiento debe ser cíclico. La ley de la recurrencia eterna es la versión vitalista nietzscheana del "círculo de condenación" griego: "Significa que todos los acontecimientos se repiten sin cesar, que no hay plan ni objetivo que brinde sentido a la historia o la vida ... La recurrencia eterna es el epítome de 'un cuento contado por un idiota, lleno de ruido y furia, que nada significa'". El verdadero Superhombre se ha conciliado totalmente con esta sombría verdad. Zaratustra dice: "Vengo de nuevo, con este sol, esta tierra, esta águila, esta serpiente, no a una vida nueva, una vida mejor o una vida similar: vengo de nuevo a esta misma vida". Como no hay objetivo final, sólo importa la elección del individuo: "Vive [de tal modo] que puedas desear vivir de nuevo".[204]

"Mi hora ha llegado –dice Zaratustra–, esta es mi mañana, mi día amanece. ¡Elévate ya, elévate, gran mediodía!"

Dormí, dormí.
He despertado de un profundo sueño,
el mundo es profundo, más profundo de lo que imaginaba el día.

"Este es mi tiempo de cosecha –le escribió Nietzsche a un corresponsal en el otoño de 1888–. En cuestiones de decadencia, soy el más alto tribunal de apelaciones." Ese verano se había mudado a Turín, Italia, "una ciudad soberbia y benéfica". Era la ciudad donde Arthur de Gobineau había muerto seis años antes, como Nietzsche sabía (preguntó a los lugareños dónde estaba la casa donde se alojó Gobineau antes de morir).[205] Con el avance de su enfermedad, Nietzsche perdía su contacto con la realidad. En su última obra publicada, *El Anticristo,* sus ataques contra el cristianismo alcanzaron nuevos extremos. Lo llamaba "la mancha inmortal de la humanidad ... ha convertido cada valor en disvalor, cada verdad en mentira". Incluso se anunciaba como el Anticristo: "Ya que el viejo Dios está abolido, estoy preparado para gobernar el mundo".[206]

* Algunos estudiosos lo llaman el mito del eterno retorno. Sin embargo, no es un mito ni una "mentira noble", como Nietzsche llama a veces a otras creencias socialmente útiles. En cambio, Nietzsche lo toma seriamente como una verdad científica objetiva.

El 15 de octubre de 1888 Nietzsche cumplió cuarenta y cinco años: "Ningún momento de la historia ha sido más importante ... todos me miran como si fuera un príncipe. Hay una distinción especial en el modo en que me abren las puertas, me preparan las comidas". En realidad, su estancia en Turín fue solitaria: pasaba horas sentado a solas en el vestíbulo de su pensión, tocando el piano. Según la hija del propietario, lo que tocaba con más frecuencia era Wagner.[207]

En su largo y tortuoso viaje intelectual, Nietzsche se había alejado decisivamente de dos de sus mentores intelectuales, Wagner y Schopenhauer. Pero nunca cortó relaciones con su otro gran mentor y figura paterna, Jacob Burckhardt. Nietzsche siguió enviándole ejemplares de sus libros casi hasta el final, aunque Burckhardt ya no podía reconocer a su joven amigo en la filosofía nihilista que abrazaba. Con el último, *El caso Wagner*, Nietzsche escribió patéticamente: "Una sola palabra de usted me haría feliz". Pero Burckhardt no pudo responderle. En la última carta de Nietzsche a Burckhardt, escrita después de su último colapso mental en enero de 1889, confesó: "Usted es nuestro mayor gran maestro".[208]

Nietzsche se yergue sobre la historia del pensamiento del siglo veinte como el gran profeta del "pesimismo cultural". Empero, en un sentido importante, el pesimismo de Nietzsche nace de la visión burckhardtiana del destino de la civilización moderna. El pesimismo histórico de Burckhardt obedecía a un concepto heredado de Ranke, la noción de que la sociedad es una totalidad completa y orgánica que a la postre debe enfrentar la declinación y la muerte como cualquier organismo viviente. De cara a las nuevas y desconocidas fuerzas del siglo diecinueve –democracia, capitalismo industrial, el poder omnímodo del estado-nación– Burckhardt llegó a la conclusión de que representaban el colapso de una armonía social anterior. El siglo diecinueve no indicaba un orden futuro diferente, aunque de naturaleza aún borrosa e impredecible. Era sólo el heraldo de un desorden futuro.

El pesimista histórico ve un presente decadente que arruina sistemáticamente los logros del pasado. El pesimista cultural nietzscheano ve el presente como una mera extensión de los valores corruptos y chatos del pasado; su conclusión es que la salud cultural requiere el rechazo de ambos. El inminente colapso de una civilización decadente no es una tragedia sino causa de celebración. Despeja el camino para algo nuevo y sin precedentes, un orden cultural rejuvenecido construido sobre un principio totalmente nuevo.

Ese nuevo principio podría ser racial. A fin de cuentas, la filosofía de Nietzsche partía de los mismos supuestos vitalistas que la de

Gobineau. Toda civilización, afirmaban ambos, requería una reserva de vida orgánica para existir, una voluntad de poder. Pero Nietzsche no ejercería su influencia más decisiva sobre los pensadores raciales, sino sobre los críticos culturales y los artistas. Nietzsche los alentaría a considerarse como una contrafuerza frente a un orden social decadente. El artista moderno no pretendía ser el salvador de la sociedad moderna (Percy Shelley había llamado a los poetas los "futuros legisladores de la humanidad") porque no había nada digno de salvar. En cambio, Nietzsche sostenía que atacar la tradición cultural y la moral occidental ya era una expresión de salud y renovación. El pensamiento crítico en el sentido nietzscheano era la primera etapa en una "revaloración de todos los valores".[209] El crítico del *establishment*, el artista y el "inmoralista" –desde Picasso y Bertolt Brecht hasta los Sex Pistols y Madonna– forman una nueva aristocracia vitalista en el vacío cultural moderno.

Ninguno de ellos, sin embargo, puede aspirar a afianzarse a menos que el pesimista histórico ya haya pronunciado la muerte de la tradición anterior, o al menos su agonía. Como mentor de Nietzsche, Burckhardt había predicho el ascenso del último hombre casi dos décadas antes que Nietzsche. Como Nietzsche y pesimistas culturales posteriores, Burckhardt veía la democracia moderna como "consenso manufacturado", con las masas como meros instrumentos de intereses más poderosos, tales como las corporaciones industriales y los dictadores militares. Nunca se le ocurrió la posibilidad de que la participación popular y la creciente prosperidad material pudieran frenar el crecimiento del estado totalitario. En cambio, razonaba: "Sé demasiada historia para esperar nada del despotismo de las masas, excepto tiranía, lo cual será el fin de la historia".

La filosofía de Nietzsche deploraba las mismas tendencias en el siglo diecinueve: nacionalismo, capitalismo industrial, el ascenso de la cultura de masas. Pero, paradójicamente, la filosofía nietzscheana de la voluntad de poder y la moral del amo apuntaba, para Burckhardt, precisamente en la misma dirección, la brutalidad y el despotismo. Le resultaba escalofriante que Nietzsche hubiera distorsionado el adagio de Burckhardt de que "el poder es maligno por naturaleza" para convertirlo en una fe positiva.*[210] El destino

* Burckhardt nunca tuvo enfrentamientos directos con Nietzsche acerca de estos temas, aunque en una carta le pregunta dócilmente si la observación de que infligir gran sufrimiento "pertenece a la grandeza" no equivale a abogar por la "tiranía" del estado totalitario.

de la civilización, sostenía Nietzsche, dependía de fuerzas vitalistas que estaban "más allá del bien y del mal". Burckhardt, como Tocqueville, aún creía en la necesidad de las normas y convenciones sociales, en la necesidad de que los seres humanos tuvieran conciencia y sentido de la contención moral, y en el libre albedrío.

Pero al enfrentar lo que consideraba el repulsivo rumbo de la modernidad, Burckhardt sólo podía recomendar la reclusión. En su universidad, Burckhardt disfrutaba de una vida apacible e inmune a los disturbios externos, una vida de reposo rodeada de erudición, arte, música y belleza. No obstante, siempre sintió inquietud por los acontecimientos que ocurrían fuera de su casa, frente a los cuales se sentía impotente. Como le confesó a un amigo: "Yo, al menos, me repito a diario que todo esto podría terminar dentro de una hora". Su única esperanza era que en algún futuro remoto los seres humanos redescubrieran la cultura humanista de la vieja Europa, el lugar donde "se originan las formaciones más ricas, cuna de todos los contrastes ... donde todo lo que puede pensarse ha hallado voz y expresión".[211]

4. DEGENERACION

La ruina del liberalismo

> Estamos acostumbrados a considerar que necesariamente progresamos ... y estamos destinados a progresar aún más ... Conviene recordar que estamos sometidos a las leyes generales de la evolución, y tanto podemos degenerar como progresar.
>
> –Edwin Lankester, *Degeneration: A Chapter in Darwinism*, 1880

> Mi buen amigo John, déjame advertirte. Tratas con dementes. Todos los hombres están locos en un sentido u otro.
>
> –Bram Stoker, *Drácula*, 1897

En noviembre de 1870 un joven médico italiano llamado Cesare Lombroso se disponía a realizar una autopsia en el hospital de Pavía. No era una autopsia común: el cuerpo pertenecía al célebre malhechor Villela, el Jack the Ripper italiano, que desafió a las autoridades y horrorizó al público durante décadas antes de ser capturado y ejecutado. Para Lombroso la autopsia también revestía un interés especial. Deseaba investigar la relación entre la conducta desviada y la fisionomía. Había notado que muchos criminales violentos usaban tatuajes complejos, a menudo con "dibujos indecentes" y una vez había examinado a un asesino sádico cuyo canibalismo parecía más propio de las Islas de los Mares del Sur que de la Italia moderna.

Mientras trabajaba en la penumbra de ese atardecer otoñal, reparó en algo más. La sección occipital del cráneo de Villela revelaba una pronunciada cavidad allí donde se unía con la columna, la misma clase de cavidad que encontramos en los "animales inferiores, incluidos los roedores". Lombroso apartó los ojos del cadáver: "De pronto creí ver, iluminada como una vasta llanura bajo un cielo llameante, el problema de la naturaleza del criminal, un ser atávico que reproduce en su persona los feroces instintos de la humanidad primitiva y los animales inferiores". El cuerpo del homicida revelaba las características propias de los "criminales, los salvajes y los simios", tales como enormes mandíbulas, pómulos altos, insensibilidad al dolor, vista muy aguda, tatuajes, "pereza excesiva, amor por las orgías y la irresponsable búsqueda del mal por sí mismo".[212]

Lombroso estaba convencido de haber hallado la clave para un problema que había empezado a inquietar a otros miembros de la profesión médica. Era el temor a la "degeneración", la posibilidad de

que la población de Europa ya no pudiera enfrentar físicamente las exigencias de la vida civilizada. Gobineau había usado el término para referirse a los resultados de la mezcla racial; su hombre moderno era un "degenerado" debido al cruce entre arios y tipos humanos menos vitales. Este nuevo temor a la degeneración, sin embargo, cobró arraigo en los mismos círculos liberales que rechazaban las antojadizas teorías raciales de Gobineau. Para el observador experto, los avances económicos y sociales del siglo diecinueve parecían conspirar súbitamente contra el progreso humano en vez de favorecerlo. La teoría de la degeneración presentaba una imagen pesimista de la civilización moderna que en definitiva sería más influyente que los escritos de Gobineau, Nietzsche y sus discípulos. A fines de siglo, la teoría de la degeneración había sacudido profundamente la confianza del liberalismo europeo en el futuro, dejándolo expuesto a sus enemigos.

La degeneración se definía como el desvío morboso respecto de un tipo original. "Cuando un organismo se debilita bajo toda suerte de influencias nocivas, sus sucesores no semejan el tipo saludable y normal ... sino que forman una nueva subespecie", que con creciente frecuencia lega sus peculiaridades a su prole.[213] ¿Era posible que este debilitamiento, en condiciones adecuadas, afectara al hombre moderno? Los médicos, biólogos, zoólogos y antropólogos –miembros eminentes de las nuevas profesiones científicas– fueron los primeros en dar la alarma. En 1890 cundía la opinión de que una marea de degeneración barría el paisaje de la Europa industrial, creando a su paso una multitud de trastornos que incluían el incremento de la pobreza, el delito, el alcoholismo, la perversión moral y la violencia política.

Con pocas excepciones, los científicos más preocupados por la degeneración tenían opiniones políticas progresistas, incluso socialistas. Distaban de ser los defensores conservadores del *statu quo* que a veces nos presentan los historiadores.[214] Lombroso, por ejemplo, fue miembro del Partido Socialista Italiano e hizo su carrera combatiendo la pobreza y la desnutrición entre los jornaleros más pobres de Italia, ganándose la hostilidad de la aristocracia y los grandes terratenientes.*[215] Los que se oponían a su teoría de que la herencia determinaba la conducta social no venían de la izquierda

* Lombroso descubrió que la pelagra era producto de una mala dieta, y no de la herencia, entre las clases más desposeídas de Italia.

italiana sino de lo que hoy llamaríamos la derecha religiosa, la Iglesia Católica y sus aliados tradicionalistas.

Max Nordau, autor del influyente libro *Degeneración*, era un demócrata igualitarista y admirador de la Revolución Francesa. Detestaba la aristocracia, el esnobismo social, la religión y la riqueza heredada tanto como amaba la ciencia y la razón. Lo mismo podría decirse de muchos importantes eugenistas que partieron de la teoría de la degeneración. Ernst Haeckel era miembro fundador de la Liga Nacional de la Paz y la Sociedad de Higiene Racial, mientras que Karl Pearson, director del laboratorio Galton, era socialista. La amenaza de la degeneración era uno de los temas en que más coincidían los socialistas, radicales y liberales de fines del siglo diecinueve.*[216]

La degeneración planteaba la posibilidad de que la sociedad industrial moderna estuviera creando un nuevo "bárbaro interior". Los liberales llegaron a la misma conclusión que los socialistas: las transformaciones sociales y económicas normales en la civilización moderna ya no constituían progreso, sino lo contrario. La sociedad moderna no podía sobrevivir sin la intervención de la ciencia moderna y el estado burocrático.

DARWIN: PROGRESO Y DECADENCIA EN LA HISTORIA HUMANA

Esa conclusión parecía contradecir la teoría biológica más importante y característica del siglo diecinueve, la teoría de la evolución de Charles Darwin. La teoría de Darwin enfatizaba que todas las especies, el hombre incluido, evolucionan por selección natural y los especímenes más aptos sobreviven según su capacidad para adaptarse al medio ambiente. Los rasgos adaptivos se legan a los descendientes, lo cual conduce al desarrollo gradual de especies biológicas superiores (tales como el *Homo sapiens*) a partir de especies inferiores y más simples. La analogía entre evolución y civilización en el sentido liberal clásico, como un proceso continuo de mejoramiento, era marcada y obvia.[217] Pero en las teorías de Darwin existía un aspecto más oscuro que los críticos modernos a veces pasan por alto, aunque sus contemporáneos lo captaron de

* Friedrich Engels sentía gran interés, incluso fascinación, por la degeneración.

inmediato. Evolución significaba que la historia natural de las especies, incluidos los seres humanos, ya no era fija e inmutable. El estudio de la evolución no sólo podía rastrear el *ascenso* de las especies a través del tiempo sino, como en el caso de los antiguos imperios y civilizaciones, su declinación y caída. En un punto de su historia una especie podía perder terreno ante otra mejor adaptada al medio ambiente actual, o las circunstancias externas podían cambiar súbita y drásticamente, volviendo obsoletos los rasgos adaptivos originales.

Había pruebas de ello en el estudio de fósiles de dinosaurios, así como el descubrimiento de los restos del hombre de Neanderthal en 1856. Ambos eran criaturas poderosas, a su manera los amos de la creación, pero ambos se habían extinguido.* La fascinación moderna con los dinosaurios comienza con los darwinianos. Los dinosaurios se convirtieron en un grito de alarma para la sociedad moderna, el equivalente zoológico de la caída del Imperio Romano, donde la "inmoderada vastedad" conduce a la declinación y la extinción. Thomas Huxley, discípulo de Darwin, realizó investigaciones pioneras con fósiles de dinosaurios que lo llevaron a esta conclusión: "Es erróneo imaginar que evolución significa una tendencia constante hacia una mayor perfección ... La metamorfosis regresiva es tan viable como la progresiva".[218]

El mecanismo de esta "metamorfosis" era la selección natural, la implacable lucha de los individuos para sobrevivir. Entretanto creaban una especie adaptada a su medio ambiente. La selección natural podía encararse como un proceso que inevitablemente mejoraba una especie.** Esta era la visión optimista de la selección natural, habitualmente asociada con el darwinismo social, según el cual, en palabras del biólogo decimonónico W. R. Greg, "los mejores especímenes de la raza [humana] ... perpetúan la especie y propagan un tipo de humanidad cada vez mejor y más perfecto".[219]

Pero en la evolución darwiniana el medio ambiente no mejora directamente la raza ni la adaptabilidad de la especie.*** Todo

---

* Los primeros restos del Neanderthal se descubrieron en el Valle de Neander, cerca de Dusseldorf, Alemania, sólo tres años antes de la publicación de *El origen de las especies*. En 1841 sir Richard Owen denominó "dinosaurios" a los lagartos gigantes cuyos huesos se habían descubierto en Europa y América del Norte desde 1770.

** Darwin escribió: "Así, de la guerra de la naturaleza, de la hambruna y la muerte, se sigue directamente el propósito más alto que somos capaces de concebir, a saber, la producción de animales superiores".

*** Antes de Darwin, las teorías de la evolución sufrieron la influencia de

depende de las características innatas de los individuos, los cuales, si sobreviven, legan esos rasgos a sus vástagos. Por otra parte, el medio ambiente puede causar graves daños al interferir en la normal competencia por los recursos y las parejas deseables, o al impedir que los mejores especímenes pasen a primer plano. Esto era particularmente cierto en la sociedad humana, que introducía nuevos elementos artificiales en la ecuación evolutiva. En su posterior *Ascendencia del hombre* (1871), Darwin mismo temía que el crecimiento de la civilización atentara contra la selección natural.[220]

Al mismo tiempo, la herencia no era fija, sino que también evolucionaba constantemente. Aun antes de Gregor Mendel, los estudiantes de genética sabían que la reproducción era un complejo proceso de *similitud*, por el cual los cisnes blancos producen cisnes blancos, pero también de *diversidad*, por el cual los cisnes blancos a veces producen cisnes negros. Para el darwiniano, el juego entre diversidad y similitud quedaba a la sombra de un hecho indudable: todos los seres humanos, al margen de su raza o status cultural, descendían de los simios. Esto abría la posibilidad de que los rasgos físicos y mentales que habían permitido al hombre adaptarse a un ámbito salvaje, fuera en el pasado remoto (el cazador Neanderthal) o en el presente (el guerrero watusi), pudieran legarse inadvertidamente a descendientes modernos y civilizados. El zoólogo darwiniano Henry Maudsley lo explicaba con la escalofriante observación de que existe "realmente un cerebro bestial dentro del hombre", lo cual permitía "identificar el salvajismo en la civilización, así como podemos identificar el animalismo en el salvajismo".[221]

Los biólogos del siglo diecinueve hablaban de "atavismo" para referirse a esta supervivencia bestial, por la palabra latina *atavus*, antepasado remoto. El atavismo enseñaba que todo organismo tenía ciertas características "perdidas" que podían reaparecer en ciertas condiciones y se legarían a los descendientes. La teoría atavista existía antes de Darwin, pero su teoría de la evolución parecía confirmarla,

---

Lamarck, biólogo del siglo dieciocho que sostenía que los animales podían legar características adquiridas por medio de la herencia. El ejemplo favorito de Lamarck era la jirafa, que estirando el pescuezo para obtener comida adquiría un cuello más largo y legaba este rasgo a su prole. Darwin no fue inmune al enfoque lamarckiano de la evolución, como tampoco lo fue B. A. Morel, teórico francés de la degeneración. No obstante, las teorías de Darwin, combinadas con las investigaciones genéticas del zoólogo alemán August Weismann, dieron por tierra con el lamarckismo como teoría seria (aunque resurgiría en el siglo veinte en las teorías del célebre genetista soviético Profim Lysenko).

al igual que la genética mendeliana posteriormente. El atavismo sería la piedra fundamental de la teoría de la degeneración.

El atavismo no sólo presentaba la aterradora posibilidad de que una saludable familia de clase media de pronto engendrara un bruto retrógrado (Heathcliffe en *Cumbres borrascosas* y *El bebé de Rosemary* son variantes modernas de ese tema). La mayoría de los teóricos convenían en que esta clase de atavismo era excesivamente raro: un contemporáneo de Lombroso, el antropólogo italiano Morselli, calculó que las probabilidades no eran más de una en ocho millones.[222] ¿Pero qué sucedería si de repente ciertas condiciones específicas hacían aflorar esas características perdidas en toda la especie, que luego las legaría a sus descendientes? El proceso de la herencia podía obrar súbita e inexplicablemente contra los intereses de la especie. La selección natural se convertiría en una trampa, y lo peor reproduciría indiscriminadamente más de lo peor en una disolución atávica de la raza humana, algo semejante al *Volkerchaos* de Houston Chamberlain.

El pesimismo racial de Gobineau no influyó sobre la teoría de la degeneración, al menos al principio. Pero el darwinismo y la teoría de la degeneración dieron por tierra con toda noción de que la civilización pudiera servir como un proceso de refinamiento y mejoramiento de la especie. Las instituciones formales de la vida civilizada no desempeñaban un papel significativo en la modelación del destino humano; en cambio, ese destino estaba determinado por procesos biológicos ocultos. Como decía Lombroso: "Nos rigen leyes silenciosas que nunca dejan de operar y que gobiernan la sociedad con más autoridad que las leyes inscritas en nuestros estatutos". El hombre occidental enfrentaba la posibilidad de que bajo su superficie soleada y civilizada se encontrara una explosiva mezcla de barbarie y crueldad. Una poderosa imagen comenzó a rondar la imaginación liberal: dentro de cada hombre acechaba una bestia durmiente que en ciertas condiciones podía saltar de su guarida a la luz del día.

LOMBROSO Y LA REVOLUCION LOMBROSIANA

Cesare Lombroso sostenía que este salvaje retrógrado era el criminal moderno. Después de la autopsia de Villela, sus investigaciones pronto incluyeron a cientos de prisioneros, delincuentes convictos (mujeres incluidas) y reclutas del ejército italiano. Usó todas las técnicas e instrumentos que constituían la última moda en antropología y teoría

racial: craniómetro y calibradores para medir la anchura del cráneo y calcular el importantísimo índice cranial; estetómetro y algómetro para medir la sensibilidad táctil, además el dinamómetro, el campímetro y una multitud de dispositivos de nombre científico (incluido un predecesor del detector de mentiras) que se convirtieron en equipo estándar en la criminología lombrosiana.[223] Lombroso combinaba sus estudios anatómicos con una fe absoluta en los datos cuantitativos. Al contar la cantidad de apariciones de cierta característica, suponían él y sus discípulos, el científico puede descubrir algo significativo sobre el porqué de su aparición. Este aspecto cuantitativo se convirtió en el aspecto más impresionante de las teorías de Lombroso, y el más convincente para los observadores superficiales. Lombroso recitaba datos numéricos, exhibía complicados diagramas y gráficos, creaba sin cesar nuevos índices y fórmulas. La criminología lombrosiana reflejaba esa fascinación por los números propia de las "ciencias sociales" durante la última parte del siglo diecinueve, y que también surgiría en la economía, la sociología (en el estudio estadístico que Emile Durkheim realizó en 1897, *Suicidio*) y luego en la eugenesia y la "ciencia racial".

Lombroso partía de la misma premisa que los antropólogos raciales: las características físicas tales como la longitud, la forma del cráneo y los rasgos faciales indicaban diferencias culturales o psicológicas. Como otros científicos de su tiempo, Lombroso suponía que los blancos eran superiores a los no blancos por herencia. Sin embargo, usaba un modelo evolutivo gradual tomado de Darwin (aunque Darwin no era su única fuente) para explicar las diferencias raciales, en vez de un modelo difusionista o gobiniano. Lombroso consideraba que los africanos eran los humanos originales, pero luego la especie siguió un inevitable desarrollo ascendente, de negro y pardo a amarillo y blanco. Los desarrollos raciales eran paralelos al curso de la civilización, de lo primitivo a lo moderno.

Los europeos blancos eran el ápice evolutivo de la especie humana y la encarnación de los dones intelectuales y morales del hombre. "Sólo nosotros, los blancos, hemos alcanzado la máxima simetría corporal", escribió Lombroso en *El hombre blanco y el hombre de color* (1871), haciéndose eco de lo que Gustav Klemm había dicho casi tres décadas antes: "Sólo nosotros hemos [otorgado] el derecho humano a la vida, el respeto por los ancianos, las mujeres y los débiles".[224]

Esos logros civilizados sufrían el ataque, empero, de la reversión biológica. En ocasiones aparecían dentro de la población general

individuos atávicos cuya conducta salvaje e irracional los apartaba de la norma evolutiva. Su desvío respecto de esa norma los convertía en criminales en la sociedad civilizada, mientras que en la sociedad salvaje no habrían llamado la atención.*

Para Lombroso, la criminalidad en la civilización moderna era un anacronismo, un vestigio conductual de una época más primitiva. El criminal exhibía síntomas patológicos específicos que Lombroso y degeneracionistas posteriores denominaron conducta "antisocial", porque erosionaba la estructura y las necesidades de la sociedad civilizada moderna. El criminal nato estaba tan lejos del hombre evolucionado moderno como un cazador de cabezas de Borneo: ambos eran retrocesos a una etapa anterior de la evolución humana. Lombroso podía decir que su sujeto "era un criminal nato porque era un salvaje nato" y decirlo literalmente.[225]

¿Cómo distinguir a los salvajes que hay entre nosotros? Lombroso señalaba ciertos signos físicos o "estigmas" que revelaban al observador experto el atavismo del criminal nato, el "moralmente insano". Estos incluían una frente baja y curva; ojos duros y evasivos; orejas grandes con forma de manija; una nariz plana o curvada hacia arriba y una mandíbula prominente ("como en los negros y los animales"); grandes incisivos medios, pies prensiles y brazos largos y simiescos, una barba escasa y calvicie.** El criminal nato, como el salvaje, también presentaba insensibilidad al dolor (a Lombroso le gustaba contar la historia de unos tribeños africanos que, al ver zapatos por primera vez, se cortaban sin retaceos los dedos de los pies para que les sentaran bien) y una tendencia a la venganza, la pereza y la traición. El criminal tenía una actitud cínica hacia la vida y su inteligencia solía ser baja. Lombroso incluso enumeraba características físicas específicas que se asociaban con delitos específicos: por ejemplo, los ladrones solían tener narices "negroides", torcidas o planas, mientras que las de los homicidas eran rectas y aquilinas, "como el pico de un ave de presa". Los homicidas y los violadores solían tener cejas pobladas, mientras que los falsificadores tenían ojos pequeños, nariz grande y una "singular y estereotipada expresión de afabilidad". Lombroso sostenía que con mirar a un

---

* Una de las afirmaciones más controvertidas de Lombroso era que el "crimen, para el salvaje, no es una excepción sino la regla general"; véase la respuesta de Emile Durkheim en *The Division of Labor in Society*, págs. 164-65.

** Todos estos rasgos formarían parte de la descripción típica de los delincuentes en un nuevo género literario de fines del siglo diecinueve, el relato policial.

recluta del ejército italiano podía predecir si terminaría entre rejas por desacato.[226]

Si hoy cuesta tomar en serio las ideas "científicas" de Lombroso, vale la pena recordar que muchos contemporáneos tampoco les dieron importancia.[227] No obstante, cuando su *Hombre criminal* se publicó en 1876, Lombroso encontró un público receptivo en círculos intelectuales y políticos progresistas, dentro y fuera de Italia. Sus teorías comparaban al degenerado criminal con un varón europeo "normal" idealizado, orgulloso producto del progreso liberal. Entre estas personas normales, a quienes Lombroso llamaba "nuestros compatriotas", había otras que aún llevaban las marcas de un pasado retrógrado y brutal. Habiendo vivido y trabajado en la empobrecida Italia meridional, Lombroso era muy consciente del abismo que aún separaba al campesinado del típico empresario de Turín o del abogado milanés del norte industrializado. Algunos de sus contemporáneos clasificaban al habitante típico de las barriadas sicilianas o napolitanas como el equivalente racial del negro africano.[228]

Lombroso y sus pares no pensaban que esta distinción entre desviado y normal fuera maliciosa o arbitraria. A su entender, surgía de las fuerzas del desarrollo histórico. El hombre civilizado moderno se encontraba en un punto de intersección entre dos procesos evolutivos inexorables: su descendencia biológica a partir de los simios, y su progreso como ser social que iba de la barbarie a la civilidad. El gran debate decimonónico acerca de "natura y cultura" estaba en el corazón de la teoría de la degeneración, pero nadie afirmaba seriamente que la influencia de una excluyera la otra. Los antropólogos y biólogos eran muy conscientes de la importancia de la historia, y del hombre como producto histórico de la evolución, para conformarse con una sola respuesta.

Como positivista y creyente en el progreso, Lombroso veía la intersección entre el hombre y su entorno moderno como esencialmente benigna. Su teoría de una tendencia criminal innata no excluía la influencia del entorno humano. Lombroso sostenía que las familias destruidas, así como la ilegitimidad y la pobreza, podían fomentar el delito, aunque sostenía que se "exageraba" la importancia de la pobreza. Le preocupaba ante todo el alcoholismo como catalizador del atavismo y la criminalidad.*[229] Sin embargo,

* Lombroso citaba solemnemente un estudio alemán para demostrar que aun las abejas, esas criaturas innatamente sociales, podían volverse deshonestas si la miel se mezclaba con aguardiente.

consideraba que se podían obtener mejores resultados concentrándose en el lado natural de la ecuación, más que en el cultural.

La degeneración era algo fijo de alcances limitados, decía Lombroso, y al igual que el delito terminaría por desaparecer gracias a los métodos científicos modernos. El criminal nato, el individuo atávico, "moralmente insano", sólo constituía un tercio de la población de delincuentes. Los demás eran "criminaloides", personas que no eran físicamente distintas de la población normal pero en quienes diversos factores ambientales podían desencadenar una respuesta atávica. A juicio de Lombroso, nada podía hacerse con el auténtico criminal nato, salvo aplicar la pena capital.

> El hecho de que existan seres tales como los criminales natos, orgánicamente adecuados para la insidiosa y atávica reproducción no sólo de hombres salvajes sino incluso de los animales más fieros ... nos cierra a toda piedad ... Nos sentimos justificados en su exterminio.[230]

En el caso del criminal ocasional, sin embargo, era posible una respuesta científica más humanitaria. A fines del siglo diecinueve Lombroso abogaba por una reforma penal que reclamaba la excarcelación en el caso de ofensas menores o delitos pasionales, un sistema de libertad condicional y penal que enfatizara el trabajo de rehabilitación y el tratamiento más que el castigo, consideraciones especiales para las delincuentes femeninas (tema de un trabajo de 1898, *La infractora femenina*), un sistema de justicia especial para los jóvenes, y asistencia legal designada por el tribunal para los infractores pobres, todos los objetivos de la reforma penal progresista durante los próximos cien años.

Las teorías de Lombroso se convirtieron en obsesión para los políticos e intelectuales progresistas de Italia, Inglaterra y Estados Unidos.[231] Inspiraron una fascinación por el lazo entre la herencia y la conducta delictiva que apasionaría a los científicos sociales al menos durante medio siglo.* Bajo el paraguas lombrosiano, la gama de conductas antisociales o atávicas hereditarias pronto se expandió

---

* Por ejemplo, en ediciones posteriores de *El hombre criminal* se cita la sórdida historia de la célebre y "degenerada" familia Jukes del estado de Nueva York: "Antepasados de Max Jukes: 77 criminales, 142 vagabundos, 120 prostitutas; 18 dueños de casas de mala fama; 91 ilegítimos; 141 idiotas o víctimas de impotencia o sífilis; 46 mujeres estériles."

para incluir la impotencia, la masturbación, la homosexualidad e incluso los trastornos nerviosos (o neurastenia) y la histeria. Sin embargo, según el enfoque lombrosiano, estas formas de desvío social eran enfermedades, como la epilepsia. El criminal o desviado social requería tratamiento, no castigo. El afán de castigar al ofensor era en sí un instinto primitivo, argumentaba Lombroso, que no tenía lugar en una comunidad civilizada. Lombroso murió en 1909 y no vivió para ver sus ideas incorporadas a la práctica legal. Pero su asistente Enrico Ferri desempeñaría un papel protagónico en la reforma del código legal italiano, bajo Benito Mussolini. El código fascista de 1930, con su énfasis lombrosiano en el "tratamiento" y rehabilitación de los ofensores, se contaba entre las reformas más admiradas y progresistas de Mussolini.[232] En definitiva, el criminal o pervertido no tenía la culpa por su conducta. Como un seguidor de Lombroso declaró reveladoramente en 1884, gracias a la nueva antropología criminal "la responsabilidad moral [está] desapareciendo ... de la ciencia penal".[233] La reemplazó una elevada dosis de determinismo, junto con un nuevo enfoque terapéutico de la vida social que se trasladó a otras esferas de la vida moderna.

LA DEGENERACION Y LA SOCIEDAD INDUSTRIAL

Al principio el vocabulario lombrosiano del degeneracionismo se aplicaba sólo al submundo criminal; inevitablemente, los antropólogos, criminólogos y sociólogos comenzaron a usarlo para describir otras clases y grupos. A fines de siglo, algunos encontraban al degenerado atávico y antisocial de Lombroso no sólo en el desviado criminal sino en el hombre moderno mismo.

Estos primeros "científicos sociales" entendían que la herencia biológica y el desarrollo social interactuaban de manera previsible. Si un hombre vivía en un estado primitivo de desarrollo, como los hotentotes africanos o los indígenas de Tierra del Fuego,* era un salvaje, al margen de que fuera un espécimen biológico fuerte o débil. Si vivía en una sociedad avanzada y civilizada y era saludable, se volvía "normal" (término acuñado por el progresista radical inglés Jeremy Bentham). En cambio, si vivía en una sociedad avanzada y

* El extremo meridional de Sudamérica era un lugar favorito de los antropólogos que deseaban observar al "hombre salvaje" en su ámbito natural.

padecía una herencia biológica morbosa o "retrógrada", se convertía en un degenerado y legaba esa misma dolencia a sus vástagos con creciente frecuencia. Tal era, al menos, la conclusión del fundador de la escuela francesa de la teoría de la degeneración, Benedict Morel. Morel y sus seguidores no veían la intersección entre el hombre y su entorno moderno bajo la luz benigna de Lombroso sino como potencialmente peligrosa, capaz de generar problemas que podían amenazar la vida civilizada.

Lombroso había usado los estudios de Morel sobre cretinismo (retardo mental), realizados a mediados del siglo diecinueve, para desarrollar sus propias teorías. Morel, sin embargo, daba un giro mucho más negro a la teoría de la reversión hereditaria.* Para él la degeneración no era aislada ni se limitaba a ciertas familias, como pensaba Lombroso, sino que formaba parte de un proceso más amplio, una creciente mancha de morbidez en la faz de la sociedad industrial moderna. Morel y sus adeptos argumentaban que los factores ambientales podían ser más importantes que la herencia para activar el proceso degenerativo, lo cual era manifiesto entre las clases bajas: los obreros, los pobres, los desempleados –aquello que Marx llamaba el proletariado y los liberales franceses denominaban "las clases peligrosas"– eran los portadores de los estigmas del progreso. Eran "los tullidos de la civilización", que ahora amenazaban inundar la sociedad con su número creciente.[234]

La Guerra Franco-Prusiana de 1870-1871, que derivó en una súbita y total derrota de Francia a manos de los alemanes, una guerra civil y la destrucción de París por los revolucionarios obreros de la Comuna, escandalizó y aterró a la elite intelectual de Francia. Los críticos franceses describían los hechos con los mismos tintes apocalípticos que la generación de Gobineau había usado para describir 1848.** Sin embargo, apelaban al lenguaje de la ciencia, y no al poder vitalista y el mito racial, para explicar lo que había

---

* En muchos sentidos, sus opiniones son semejantes a las de Arthur de Gobineau, cuyo *Ensayo sobre la desigualdad de las razas* apareció un año antes del *Tratado sobre la degeneración* de Morel. Ambos leían alemán, lo cual los puso en contacto con los teóricos raciales alemanes como Blumenbach y Carus; ambos quedaron profundamente afectados por los hechos de 1848. Y ambos tenían una visión del mundo que podría describirse como antimodernismo ultracatólico.

** "¡Qué barbarie! ¡Qué desastre! –le escribió Gustave Flaubert, ex enemigo del *statu quo* burgués, a un amigo durante la Comuna–. Yo no era progresista ... pero tenía mis ilusiones. Y no creí que viviría para ver el fin del mundo. Pero de eso se trata."

sucedido. El temor a la *France degénerée* (título de un panfleto anónimo de 1872) impregnaba los debates acerca de todos los aspectos de la política social, incluidos el alcoholismo, la ilegitimidad, el delito y la baja tasa de natalidad, además de la corrupción política. El resultado fue una orgía de introspección y reproches nacionales, donde Morel y Lombroso se aplicaban indiscriminadamente para explicar por qué Francia parecía estar al borde del colapso moral y cultural.[235]

El historiador Hippolyte Taine, por ejemplo, era un gran admirador de Lombroso. Su ambicioso estudio, *Los orígenes de la Francia contemporánea*, que él inició en 1873 y completó en 1894, sostenía que todo el siglo diecinueve, desde la Revolución hasta la Comuna, revelaba las fuerzas de la degeneración fisiológica erosionando la salud política y cultural de Francia. Taine sostenía que "gérmenes" (el término decimonónico para los genes) destructivos habían entrado en la corriente sanguínea francesa a través de las turbas revolucionarias de 1789, "causando fiebre, delirio y convulsiones revolucionarias". En consecuencia, Francia se encontraba en un estado crónico de inestabilidad política y crisis social.[236]

En *Degeneración y criminalidad* (1888), Charles Féré sostenía, a la manera moreliana, en que los factores ambientales explicaban el incremento del desvío social. La vida urbana moderna, con sus condiciones insalubres, su ritmo frenético y sus complejas exigencias, estimulaba excesivamente los nervios de los débiles mentales y las clases bajas, causando agotamiento y propensión a los actos irracionales, incluido el delito. Féré afirmaba que la sociedad industrial estaba creando detritos de "capital patológico" tal como una mina carbonífera acumula escoria. "Los impotentes, los locos, los criminales o delincuentes de toda laya deben considerarse como el desecho de la adaptación, los inválidos de la civilización", y era preciso controlarlos o purgarlos antes que dominaran a sus productivos huéspedes.[237]

Taine y Féré eran políticamente conservadores. En el otro extremo del espectro político, el radical Emile Zola concibió su serie de veinte volúmenes de novelas sobre la familia Rougon-Macquart como un experimento sobre el estudio de la degeneración y la interacción entre herencia y medio ambiente. A través de su familia ficticia, Zola mostraba cómo los estigmas degenerativos de Lombroso se podían rastrear en sucesivas generaciones, hasta culminar en la *débâcle* (título de la última novela de la serie) política y social de 1870-1871. A juicio de Zola, la "barbarie" del campesinado

francés y la clase obrera industrial era el correlato del rapaz "canibalismo" de sus opresores burgueses capitalistas y de la declinación fisiológica y pérdida de carácter de la clase dominante de Francia. Para Zola la degeneración era una catástrofe colectiva que apretaba a toda la sociedad en su abrazo mortal. En 1870 la Francia decadente era dirigida por un degenerado clínico, Napoleón III, a quien Zola describe en *La Débâcle* como "un espectro de rostro cadavérico, ojos sin lustre, rasgos apergaminados y bigote descolorido". El emperador estaba a la cabeza de una derrota que no sólo era estratégica y militar sino médica y fisiológica: "¡Qué derrumbe de todo el ser de ese hombre enfermo, ese soñador sentimental, callado mientras aguardaba su perdición!"[238]

Análogas imágenes de degeneración y atavismo aparecen en la otra margen del Canal de la Mancha, en Inglaterra, saturando dos nuevos géneros literarios, el relato policial y el relato de horror. *El doctor Jekyll y el señor Hyde* (1886) de Robert Louis Stevenson presenta vívidamente la dualidad evolutiva del hombre moderno, con el yo civilizado y socialmente útil (Jekyll) enfrentado a su yo atávico, Hyde. Hyde evoca a Lombroso con sus rasgos simiescos, sus manos velludas y sus apetitos bárbaros que lo signan como una figura de horror. ("Válgame –exclama un personaje–, apenas parece humano. Qué va, es un troglodita.") Jekyll mismo comprende que es la "maldición de la humanidad", que "en el agónico seno de la conciencia, estos mellizos polares siempre deben luchar continuamente". La civilización, concluye Stevenson, reposa sobre la represión del animal interior. "Mi demonio había estado enjaulado mucho tiempo, y salió rugiendo", declara Jekyll, algo similar a lo que Sigmund Freud diría años después.

Sherlock Holmes también conocía bien a Lombroso. Como su creador, Arthur Conan Doyle, Holmes es experto en patología médica, donde la busca de signos físicos reveladores de enfermedad son paralelos a la busca lombrosiana de muestras de criminalidad. La búsqueda de estigmas o claves visibles se encuentra en el núcleo de la técnica detectivesca de Holmes. El cuento policial también nos presenta una dualidad "Jekyll y Hyde" en su trama básica: la transformación de circunstancias "normales" (como la campiña inglesa de Wilkie Collins y Agatha Christie y la Londres de Conan Doyle) por efecto de un estallido patológico que cobra forma de homicida (o de monstruo, en el cuento de horror clásico).

"El caso del hombre rastrero" induce a Holmes a señalar las implicaciones más oscuras de la naturaleza evolutiva del hombre. Un científico intenta burlar la vejez inyectándose glándulas de mono

y se transforma en un monstruo atávico y simiesco. Holmes, examinando la espantosa escena, comenta: "El tipo más elevado de hombre puede retroceder a la bestialidad si abandona la senda recta del destino". Pero el poder de la ciencia moderna para alterar ese destino, al impedir la muerte "natural" o prolongar una vida "antinatural", conduce a esta grave especulación:

> Hay un peligro allí, un peligro muy real para la humanidad. Piense, Watson, que lo material, lo sensual y lo mundano prolongarían su vida indigna ... Sería la supervivencia del menos apto. ¿En qué clase de letrina se convertiría nuestro pobre mundo?

La transformación del hombre civilizado en bestia aparece más dramáticamente, sin embargo, en las imágenes finiseculares del hombre lobo y del vampiro. Bram Stoker escribió *Drácula* en 1897, poco después que *Degeneración* de Max Nordau popularizara la teoría lombrosiana de la degeneración. El conde Drácula es el último de una estirpe aristocrática; podría ser el *alter ego* de Gobineau, excepto que su linaje no lleva la marca del heroísmo sino de la degeneración. Stoker nos brinda una detallada descripción de la "marcada fisionomía" del conde, que sigue puntillosamente las descripciones lombrosianas del tipo regresivo, con una frente alta, "raras y arqueadas fosas nasales" y orejas puntiagudas, y cejas que casi se juntan sobre la nariz. Los filosos caninos de Drácula también funcionan como estigma en sentido lombrosiano, delatando sus orígenes primitivos y su canibalesco apetito de sangre.[239]

Drácula no está poseído por una fuerza demoníaca o sobrenatural, como habría ocurrido en una narración gótica romántica. Como el ladrón y el falsificador de Lombroso, es el producto desviado de una naturaleza amoral. Incluso un personaje declara: "El conde es un criminal y pertenece al tipo criminal. Así lo habrían clasificado Nordau y Lombroso".[240] También es un parásito, como los "inválidos de la civilización" de Charles Féré, adherido al huésped productivo de la sociedad de clase media. El doctor Van Helsing, enemigo de Drácula y personaje normal, señala que los vampiros aparecieron en todas las grandes civilizaciones antiguas, desde Grecia y Roma hasta China. Drácula plantea, sin embargo, un peligro particular en lo que Van Helsing llama "nuestro científico, escéptico y concreto siglo diecinueve", porque ha abandonado su remoto escondrijo de la Transilvania rural para ir a Londres, la dinámica ciudad industrial. Allí puede propagar su

enfermedad parasitaria en la población urbana, quitándole su vitalidad y creando un reino de los "no muertos" en el corazón mismo de la sociedad moderna.

Los personajes humanos de Drácula libran una guerra por la civilización, en la que deben recurrir a métodos extremos y brutales. Es una guerra que ganan y pierden a la vez: antes de matar a Drácula, pierden a la heroína del libro, Lucy Westenra (su nombre puede leerse como "luz de Occidente"), que es presa de los monstruosos poderes del conde. Esta mujer modelo, normal y civilizada, queda transformada en una bestia famélica. La escalofriante aparición de Lucy como vampiro –sus labios goteando sangre, su "dulzura convertida en inflexible y desalmada crueldad, su pureza en voluptuosa lascivia"– se convierte en la parábola de Stoker acerca de cómo el proceso de degeneración invade los protegidos recintos de la vida civilizada.[241]

El temor a la degeneración cambió la percepción popular de las grandes ciudades industriales como Londres y París, que ya no parecían una productiva matriz de movilidad social y oportunidad. En cambio, se convirtieron en lugares peligrosos, guarida de criminales, indigentes y una humanidad degradada, un mundo donde medraban Drácula y Jack the Ripper. La vida urbana civilizada y "cortés" se limitaba a muy pocos puestos de avanzada, tales como Mayfair y el West End en Londres, donde la riqueza y la exclusividad aún podían contener la marea de la degeneración.[242] *The Lancet*, principal publicación médica de Inglaterra, comentaba en un número de 1880: "Quien desee hallar los centros de decadencia de una nación que en general permanece robusta y activa, debe buscarlos en los puntos de tensión social. Las manifestaciones de la presión, la hambruna y la atrofia, del vicio y la reversión brutal, y de sus resultados, todo se encuentra allí".[243] La autoimagen del siglo diecinueve comenzaba a sufrir un cambio drástico, y el "sentimiento de espanto" que Gobineau experimentaba frente a la historia ahora conmovía a la clase media.

DEGENERACION Y CULTURA: DE MAX NORDAU A EMILE DURKHEIM

En 1890 la degeneración no se trataba como una anomalía. Los pensadores la consideraban una parte inevitable de la vida moderna, así como la clase baja de Charles Féré era el producto natural de la

civilización industrial. Sus retos adquirían una variedad de formas nuevas y sorprendentes. En 1892 el médico y periodista Max Nordau publicó *Entartung* ("Degeneración"), que dedicó a Cesare Lombroso. A pesar de su tamaño (casi seiscientas páginas), el libro se convirtió en bestseller internacional y pronto se publicó en una docena de idiomas. Nordau había expandido el análisis lombrosiano para mostrar que "los degenerados no siempre son criminales, prostitutas ... lunáticos, con frecuencia son autores y artistas". Charles Baudelaire y los poetas franceses "decadentes", Oscar Wilde (modelo original del conde Drácula de Bram Stoker), Manet y los impresionistas, Henrik Ibsen, León Tolstoi, Emile Zola, Wagner y Friedrich Nietzsche –todas las luminarias de la cultura finisecular– cayeron bajo el microscopio crítico del doctor Nordau. Llegó a la conclusión de que todos eran víctimas de mórbidos "estados mentales subjetivos". El degenerado artista moderno, al igual que el criminal, carecía de sentido moral: "Para ellos no existe ley, decencia ni pudor". El sentimentalismo, la histeria, la vieja enfermedad romántica del *ennui*, impregnaban sus obras y su perspectiva, sostenía Nordau, debido a su endeble estado nervioso. Escribía: "Los degenerados y dementes son los discípulos predestinados de Schopenhauer".[244]

Haciéndose eco de lo que Tocqueville había dicho cuarenta años atrás, Nordau escribió que "el pesimismo es la nota clave de la época".[245] Entendía que los cambios que había producido el siglo diecinueve habían despertado un profundo resentimiento en hombres como Gobineau y Nietzsche. Como los católicos conservadores y antisemitas de la Austria-Hungría de Nordau (que era judío), estos intelectuales se burlaban de los logros del siglo en materia de conocimiento científico, crecimiento económico y democracia popular. Nordau contraatacaba desde su laboratorio médico, sosteniendo que el pesimismo era resultado de una corrupción patológica general que afectaba a la sociedad moderna. La evolución obligaba a la elite artística e intelectual de Europa a producir "arte degenerado", una expresión que Nordau lamentablemente haría famosa. Incluso sostuvo que los pintores impresionistas como Monet y Seurat pintaban con rojos y azules vívidos como resultado de una enfermedad nerviosa llamada *nystagmus*, o "temblor del globo ocular", que les borroneaba y distorsionaba la visión.[246]

Nordau pensaba que la única esperanza de la civilización europea eran sus trabajadores. Los aristócratas y los ricos estaban más allá de toda esperanza, pues "los degenerados se encuentran principalmente en las clases altas".[247] En cambio, los granjeros,

peones y pequeñoburgueses, hombres que trabajaban con sus músculos y mujeres que se quedaban en casa para criar a sus hijos, preservarían la vitalidad de la especie, así como cierta moral tradicional. Su conclusión (extraña en alguien que decía admirar la sociedad industrial moderna) era que la opulencia de Europa había socavado la vitalidad y el aplomo, dejando un tendal de desequilibrados y degenerados morales. Por otra parte, la vida activa y el trabajo físico conducirían a una "civilización consagrada a la verdad, el amor al prójimo y la jovialidad".[248]

A fines del siglo diecinueve esta alabanza del esfuerzo físico pasó a integrar una intensa campaña a favor del ejercicio. Médicos, maestros, filántropos y políticos decidieron que los ejercicios al aire libre podían contrarrestar las peligrosas fuerzas de la degeneración. Sus beneficios físicos fomentarían el bienestar moral, además de revivir la raza. Los deportes y ejercicios se pusieron de moda. Los clubes atléticos proliferaron en Alemania, mientras que el Movimiento Juvenil Alemán se identificaba con las excursiones con mochilas por bosques y montañas. El furor de las bicicletas y las carreras de ciclistas en Francia (que aún sobrevive en el Tour de France), del rugby y del fútbol en Inglaterra, de los parques nacionales y el béisbol en Estados Unidos, formaban parte del deseo de crear una sociedad de hombres y mujeres saludables que, en palabras de Nordau, "se levanten temprano y no estén cansados antes del atardecer, con la cabeza despejada y los músculos duros".[249] Nordau contribuyó a fundar el *Journal of Jewish Gymnastics* y enfatizó la importancia de crear una cultura de "judaísmo musculoso" para enfrentar la acusación de que los judíos eran una raza de degenerados físicos.[250]

Las teorías de Nordau dieron un nuevo giro al tema de la intersección entre la evolución biológica del hombre y la evolución histórica de la sociedad. Ahora se presentaba una cuarta y perturbadora posibilidad: aun los especímenes humanos saludables que vivieran en una sociedad civilizada avanzada degenerarían en un tipo físico y moral e inferior *a menos que se tomaran medidas correctivas*. Nordau, como Lombroso, era optimista acerca del futuro, pero el optimismo se justificaba cada vez menos. La teoría de la degeneración insinuaba que la sociedad industrial moderna se desplazaba hacia un nivel de "progreso" cuyo ritmo la especie humana ya no podría seguir. En la década de 1890 varios pensadores sugirieron que la civilización moderna era presa de fuerzas ocultas que el orden social y político normal no podía controlar. La afirmación lombrosiana de que "nos rigen leyes silenciosas que ...

gobiernan la sociedad con más autoridad que las leyes inscritas en nuestros estatutos" cobraría nueva significación en la obra de Gustav Le Bon, Emile Durkheim y Max Weber.

Gustav Le Bon publicó su influyente libro *La multitud* en 1895. Le Bon era un médico importante, admirador de Jean Martin Charcot, un experto francés en degeneración que también fue mentor de Sigmund Freud. Le Bon había realizado investigaciones fisiológicas sobre el tamaño del cráneo y del cerebro, y "estableció" que, en la sociedad moderna, el cerebro de los hombres suele ser más grande –indicio de creciente capacidad intelectual– mientras que el de las mujeres se encoge.[251] Luego abandonó sus calibradores y craniómetros y consagró su atención a la conducta colectiva en la sociedad industrial, sobre todo la conducta de las multitudes.

Le Bon sostenía que cuando los individuos se reúnen en la calle o en un mitin político activan en los demás un retroceso masivo a un estado primitivo: "Por el mero hecho de formar parte de una multitud organizada, un hombre desciende varios peldaños en la escalera de la civilización". Por sí mismo, "puede ser un individuo cultivado; en una multitud, es un bárbaro" y se vuelve capaz de los actos brutales e irracionales que caracterizan un disturbio callejero o una turba de linchadores: "Posee la espontaneidad, la violencia, la ferocidad", pero también "el entusiasmo y el heroísmo de los seres primitivos".[252] Como la vida urbana moderna y la política democrática crean muchas oportunidades para esta clase de conducta masiva retrógrada (lo que otro teórico, William Trotter, llamaría el "instinto gregario"), enormes peligros se cernían sobre la sociedad industrial europea. Como explicaba Le Bon, en un eco de Jacob Burckhardt, "el advenimiento de las masas al poder marca una de las últimas etapas de la civilización occidental ... Ahora su civilización carece de estabilidad. El populacho es soberano, y crece la marea de barbarie".[253] En consecuencia, el "verdadero" carácter de la democracia de masas requería un nuevo enfoque de la política. Las instituciones parlamentarias o legales tradicionales ya no pueden controlar a las masas, advertía Le Bon. A su manera atávica, la multitud busca un líder, una figura poderosa que encauce sus energías irracionales hacia fines constructivos.*

El líder natural de la multitud, sostenía Le Bon, irradiaba la misma aura que distinguía al reyezuelo o médico brujo de una tribu

* No es de extrañar que Adolf Hitler y Benito Mussolini hayan sido dos atentos lectores de *La multitud.*

primitiva. Le Bon lo llamaba "prestigio", y Max Weber lo llamaría "carisma". Weber nunca expresó gran interés en la teoría de la degeneración, y sus ideas cobraron forma en un contexto muy alejado de los debates de los criminólogos italianos y los médicos franceses de la época. No obstante, su teoría del carisma y su famoso contraste entre la fuerza creativa y primitiva del carisma y las instituciones basadas en una rutina racional (y enervante) guardaban una gran afinidad con las teorías de la degeneración. Para Max Weber, la rutina racionalizada definía la civilización moderna. Para el individuo, sin embargo, podía convertirse en una "jaula de hierro", tan restrictiva como una sociedad primitiva.[254]

Emile Durkheim, por su parte, estaba profundamente interesado en los principales rasgos de la teoría de la degeneración y los efectos de lo que él llamaba "hipercivilización" sobre el hombre moderno. Su gran temor era que la civilización moderna destruyera su material humano al eliminar el equilibrio de "fuerzas vitales" que mantienen con vida el organismo social. Si el organismo social es fuerte, argumentaba Durkheim, "los individuos tienen más vigor, más fuerza de resistencia" ante los traumas del cambio social. Si la totalidad social pierde su equilibrio, los individuos sienten los efectos en su salud física y mental. En síntesis, la gente se enferma porque su sociedad está infectada. "Las causas orgánicas son con frecuencia causas sociales transformadas y fijadas en el organismo", afirmó, mencionando tendencias sociales insalubres tales como una declinante tasa de natalidad y una creciente tasa de suicidios.[255]

El trabajo clave de Durkheim, *Suicidio* (1897), nace de la matriz de la teoría de la degeneración. Al igual que Lombroso, Durkheim no veía lo patológico y lo normal como opuestos excluyentes. El suicidio, como el delito, estaba en el extremo de una escala gradual de reacciones ante la sociedad industrial moderna. Primero venía la neurastenia ("El individuo sólo puede mantenerse en una sociedad poseyendo una constitución mental y moral similar. El neurasténico carece de ella"), luego la depresión y al fin la *anomie*, la sensación de alienación y desesperación que conducía al suicidio, el cual, sugiere Durkheim, era "el dinero de rescate de la civilización".

> La hipercivilización que alimenta la tendencia anómica y la tendencia egoísta también refina los sistemas nerviosos, volviéndolos excesivamente delicados; por ello mismo son menos capaces de apegos firmes a objetos definidos, más impacientes ante cualquier disciplina, más propensos a la irritación violenta y la depresión exagerada.[256]

Para Durkheim, la civilización en sentido clásico –progreso económico, conocimiento científico y tecnológico, progreso en las artes– está despojada de contenido moral. Las viejas categorías iluministas, el ascenso de la cortesía y la sociabilidad y el refinamiento de los modales, quedan descartados. La sociedad comercial e industrial está estructurada para satisfacer las necesidades físicas y materiales del hombre, pero "lejos de servir al progreso moral, es en los grandes centros comerciales donde los delitos y suicidios abundan más". El trabajo y la división del trabajo imponen una rígida disciplina y una uniformidad que se desconocen en comunidades más primitivas. El progreso material no deja muchas opciones a las personas: "Se mueven porque deben moverse".[257]

Para Durkheim, la solución para los efectos enervantes de la sociedad industrial no se hallaba en el individuo sino en el grupo. Aunque la sociedad moderna había destruido o corroído las viejas bases de la acción moral –restricción, contención, religión–, las había reemplazado con una nueva forma, la solidaridad grupal. La familia burguesa, la empresa, el sindicato, el estado, constituyen un orden ascendiente de organismos sociales creados por la sociedad moderna donde los individuos pueden descubrir una conexión orgánica con otros y gratificar sus necesidades como seres sociables, en vez de sentirse solos y abandonados.

Las palabras como unidad, solidaridad y comunidad llegaron a simbolizar las esperanzas de personas como Durkheim, Nordau, Weber y Lombroso. Ellos y otros creían que estas virtudes sociales colectivas podían devolver la integridad a aquello que la sociedad industrial moderna supuestamente destruía: el hombre mismo. Lombroso sostenía apasionadamente que la verdadera unidad nacional eliminaría las disparidades económicas, así como la degeneración y la criminalidad, en toda Italia. Nordau creía que el verdadero progreso moral del hombre era su creciente sentido de solidaridad grupal; a la postre toda la humanidad formaría "un organismo colectivo del cual uno forma una célula ... Sus energías vitales nos producen y mantienen hasta que morimos, su elevación nos eleva con ella".[258] Durkheim, en cambio, señalaba que la sensación de unidad que necesita la sociedad moderna no surgirá espontáneamente. El estado debe brindar la función unificadora del organismo social, pues la división del trabajo tiende a fragmentarlo. Citando a Auguste Comte, Durkheim sostenía que sólo el gobierno posee la capacidad para "intervenir adecuadamente en el cumplimiento continuo de las diversas funciones de la

economía social, con miras a infundirles sin cesar la sensación de unidad y el sentimiento de solidaridad común".[259]

El temor a la degeneración había alterado los horizontes del liberalismo. El progreso en el sentido clásico de avance económico y científico ya no parecía suficiente para brindar una sociedad estable y segura. En 1880 el liberalismo clásico estaba en crisis, como señalaron muchos comentaristas en la época, porque sus premisas individualistas habían perdido popularidad en la Europa occidental. Surgió una serie de nuevos movimientos para tratar de salvar la sociedad liberal, tomando elementos tanto del credo político socialista como del conservador. Estos incluían el nuevo liberalismo de la Inglaterra victoriana tardía, los "socialistas de sofá" de la Alemania de Guillermo y el movimiento progresista de los Estados Unidos.[260]

Un factor clave en esta "orientación postliberal" era precisamente el miedo a la degeneración. El supuesto de que la civilización moderna es psicológicamente enervante se convirtió en axioma estándar de las ciencias sociales y la psicología social, al igual que la afirmación de que por debajo de la declinación generada por la modernidad acechaba la parte primitiva y retrógrada del alma humana. En 1892 *Blackwood's Magazine* opinaba: "Vemos qué delgada y precaria partición nos separa de los elementos violentos que subyacen a todas las sociedades civilizadas".[261] La civilización liberal moderna parecía condenarse a sí misma a la extinción. Aunque los liberales de fin de siglo rechazaran la teoría racial gobiniana "vulgar" y el nihilismo nietzscheano, se estaban convenciendo de que el único modo de evitar la crisis era buscar soluciones que suplementaran o reemplazaran el liberalismo *laissez-faire*.

LA EUGENESIA Y EL ESTADO

Una de las soluciones sería la eugenesia. Los sociólogos, economistas y filósofos postliberales –Durkheim en Francia, Gustav von Schmoller en Alemania, Thomas Hill Green en Inglaterra– volvieron a examinar esa fatídica intersección de la sociedad moderna y el hombre moderno desde el lado de la ecuación correspondiente al desarrollo social. Ellos y sus pares trataron de demostrar que la alteración de las *condiciones sociales* del hombre podía producir un cambio fundamental en todos los miembros de la sociedad y salvar la sociedad de sí misma. La eugenesia examinaba el problema desde el otro lado, investigando cómo se podía alterar el *potencial biológico*

del hombre para que éste pudiera vivir y prosperar en la sociedad moderna.

La eugenesia debe gran parte de su notoriedad a su asociación con el nazismo. La Solución Final de Hitler ha dado una connotación escalofriante al término "higiene racial". Pero el movimiento eugenista se inició benignamente, como un correctivo humanitario y progresista para lo que se consideraba un deterioro fisiológico que amenazaba Europa y Estados Unidos. Formaba parte de una campaña para construir aquello que los liberales progresistas de 1860 llamaban "economía social", una sociedad armoniosa que superaría las desigualdades propias del capitalismo industrial moderno. El movimiento social reformista de Europa y Estados Unidos –higiene pública, eliminación de barriadas pobres, antialcoholismo, emancipación femenina– siempre estuvo asociado con la eugenesia y se basaba en los mismos supuestos postliberales.[262]

La cuna del movimiento eugenista fue la Inglaterra de Darwin, en la familia del propio Darwin. Su primo Francis Galton acuñó el término en 1883 para referirse a una ciencia de crianza de los "bien nacidos". Galton sostenía que la eugenesia era el aspecto práctico del darwinismo teórico. Junto con otros darwinianos como Thomas Huxley, Galton se preocupaba por el lado oscuro y "retrógrado" del proceso evolutivo, pero sus preocupaciones eran más específicas y sociales. Galton temía que las aptitudes intelectuales que impulsaban el progreso de la civilización estuvieran mal distribuidas en la sociedad moderna y que el crecimiento de la población en las ciudades inglesas atentara contra ellas. El ascenso del "hombre masivo", que Burckhardt veía como el triunfo de la mediocridad cultural, también parecía garantizar, a juicio de Galton, una mediocridad biológica.

Para representar la distribución de la inteligencia en la población general, Galton preparó un diagrama usando una curva con forma de campana; el genio hereditario, como la idiotez hereditaria, sólo aparecían en el extremo de la curva. Sólo una persona entre cuatro mil tenía las aptitudes necesarias para el avance de la civilización. La vasta mayoría mostraba a lo sumo una inteligencia mediocre. Si los integrantes de ese grupo talentoso (que incluía jueces, estadistas, primeros ministros, clérigos, militares, científicos, investigadores universitarios, escritores, músicos y, curiosamente, luchadores profesionales y campeones de remo) no lograban reproducirse en cantidad suficiente, el resultado sería la catástrofe social.[263]

Galton asociaba esta inminente carencia de talentos con su temor a los efectos disgregadores de la sociedad moderna. Anticipándose

a la preocupación de Durkheim por la hipercivilización, Galton temía que la Gran Bretaña industrial se expandiera con demasiada rapidez y se volviera demasiado compleja para los seres humanos: "El ciudadano medio es demasiado limitado para el trabajo cotidiano de la civilización moderna".[264] El entorno social moderno planteaba exigencias excesivas al material evolutivo humano; todo sugería que no se estaban renovando los mejores sino los mediocres.

Para Galton y otros eugenistas, el crecimiento demográfico normal se había convertido en una forma de selección natural negativa.[265] Otro zoólogo darwiniano que compartía estas preocupaciones, Edwin Lankester, explicaba que la sociedad estaba amenazada por "la reproducción excesiva de los desesperados y desesperanzados, los más pobres, los miembros más ineptos e indeseables de la comunidad". Las clases inferiores se convertirían en una masa parasitaria, una suerte de subclase permanente de Dráculas proletarios que devorarían el tejido social de la sociedad industrial.[266] La solución era la eugenesia. El plan era bastante sencillo. "Si hombres talentosos se aparean con mujeres talentosas ... generación tras generación, podríamos producir una raza refinada" y eliminar el riesgo de reversión o atavismo. La eugenesia tenía la inestimable ventaja de corregir la degeneración de Occidente mediante un método tan científico como humanitario. "La eugenesia coopera con el funcionamiento de la naturaleza al garantizar que la humanidad esté representada por las razas más aptas –proclamaba Galton–. Aquello que la naturaleza hace a ciegas, despacio y cruelmente, el hombre puede hacerlo discriminada, rápida y benignamente."[267]

Pero no a tontas y a locas. Galton desarrolló un complicado sistema para identificar en la población inglesa a las personas más talentosas y a las menos talentosas –"auténticos imbéciles e idiotas"– basándose en características observables que serían estudiadas, cuantificadas, comparadas y archivadas. Se consagró con entusiasmo a la fisiología cerebral al estilo Lombroso, armándose con un dispositivo para crear fotografías compuestas de tipos humanos ideales o "estereotipos", epítomes de criminalidad, talento y estupidez, además de judaísmo. Procuró construir un "mapa de la belleza" de Gran Bretaña contando la recurrencia de rasgos encantadores en la población (Londres alcanzó el puntaje más alto, Aberdeen el más bajo). Incluso trató de desarrollar un índice cuantitativo para medir el aburrimiento. Las investigaciones de Galton, como señala un estudioso moderno, "llevaron al límite la explicación física de la cultura".[268]

Al principio, a fines de la década de 1860, las investigaciones de Galton no produjeron ninguna reacción. Más tarde, el temor a la degeneración contribuyó a crear simpatía por la eugenesia de Galton entre radicales y socialistas, entre ellos George Bernard Shaw, H. G. Wells, Sidney y Beatrice Webb de la Sociedad Fabiana, el sexólogo Havelock Ellis y la feminista americana Margaret Sanger. La oposición más enconada y las principales críticas provenían de los conservadores religiosos y los católicos. El tradicional mensaje cristiano de "creced y multiplicaos" resultaba irremediablemente anticuado para Galton y otros eugenistas, e incluso peligroso en un mundo amenazado por la degeneración. Como ocurriría más tarde con el control de la natalidad, se suponía que la eugenesia procuraría un antídoto contra ideas obsoletas y erradas acerca de la reproducción humana.[269]

En parte Galton atraía a los sectores radicales porque no identificaba a los más talentosos con el abolengo; por el contrario, los excluía específicamente. Un colega de Galton proclamaba: "El rango y la riqueza, heredados sin esfuerzo y con absoluta seguridad, suelen producir vástagos débiles y poco inteligentes".[270] La eugenesia galtoniana, como el populismo muscular de Nordau, convertía a los aristócratas en degenerados latentes. Quizá no fueran Dráculas, pero sin duda concordaban con el estereotipo Oscar Wilde: seres humanos criados en la indolencia, con diversos trastornos nerviosos y los gustos estéticos decadentes. Poco después se convertirían en una falange de personajes como Bertie Wooster, con cerebro lento, hombros estrechos y barbillas retraídas.* En general los eugenistas convenían en que la clase dominante hereditaria europea era un producto de la bancarrota genética, al igual que los retardados mentales, los "idiotas mongoloides" y los irlandeses.[271]

La eugenesia tuvo otros conversos insólitos durante su breve auge.** También obtuvo algunos "éxitos" en áreas tales como la esterilización forzada de los retardados y los enfermos mentales en Inglaterra y Estados Unidos, antes que el entusiasmo y el respaldo

---

* Bertie Wooster, personaje de ficción del narrador inglés P. G. Wodehouse (1881-1975), es un joven solterón que siempre va acompañado por su criado Jeeves, manifiestamente superior a su amo. *(N. del T.)*

** Uno de ellos fue W. R. Inge, deán de la catedral de San Pablo y autor de *Christian Mysticism*; otro fue H. G. Wells. En 1912 el socialista Karl Pearson, discípulo y sucesor de Galton, organizó la primera Conferencia Internacional de Eugenesia, presidida por Leonard Darwin, hijo de Charles, a la cual asistieron importantes personajes, incluido un joven parlamentario liberal llamado Winston Churchill.

científico comenzaran a menguar. Sin embargo, la eugenesia sólo recibió su tiro de gracia con el descrédito general de las teorías raciales como fundamento de las ciencias sociales.[272] Hacia la Segunda Guerra Mundial, la eugenesia había perdido sus atractivos científicos y políticamente progresistas en el mundo anglófono y fue absorbida por el pesimismo racial gobiniano.

Lo mismo sucedió poco antes en el continente europeo, donde la eugenesia se mezcló con diversas influencias, muy alejadas de las teorías liberales positivistas que caracterizaban a Galton. Si los eugenistas ingleses y americanos se sentían atraídos por el lado "blando" de la eugenesia –aliento oficial a la reproducción selectiva–, sus colegas europeos se interesaban más en el lado "duro", incluido el aborto, la esterilización y la eutanasia.[273]

Chrétien Vacher de Lapouge, un antropólogo suizo muy influido por Gobineau, miembro eminente de la Sociétè d'Eugenique francesa y autor de *Selección social* (1896), abogaba por una cruda visión de la selección natural que incluía la eutanasia y el infanticidio.[274] Ludwig Woltmann era originalmente marxista, pero su entusiasmo por Darwin lo convirtió a un eugenismo racial donde la selección natural organizada por el estado conduciría a la justicia social y reafirmaría la superioridad aria. Tanto Woltmann como Laponge estaban hondamente preocupados por la declinación cultural occidental y la degeneración. Ambos eran defensores entusiastas del socialismo de estado, la forma de gobierno más capaz de tomar las medidas coercitivas necesarias para un programa eugenésico serio. Ambos incluían a los judíos europeos como blanco importante de su programa antidegenerativo.

Después de 1880, y sobre todo después del juicio de Dreyfus en 1893, se consideraba que los judíos eran los principales degenerados de Europa. Bajo el microscopio de las teorías de la morbosidad degenerativa, los judíos revelaban una propensión innata a todas las enfermedades de la vida moderna, tales como la histeria, los trastornos nerviosos y la sífilis. Algunos teóricos argumentaban que los judíos eran negros europeos.[275] Las acusaciones se difundieron tanto que Cesare Lombroso, que era judío, se vio obligado a refutarlas, alegando que el antisemitismo era una forma de degeneración.[276] Lamentablemente, este ingenioso argumento no convenció a nadie, y los partidos políticos antisemitas comenzaron a echar raíces en Francia, Alemania y Austria.*

* La tormenta arreció en 1903 cuando Otto Weininger publicó *El sexo y el*

Para combatir tales afirmaciones y temores, el gran biólogo alemán Rudolf Virchow, miembro fundador de la Sociedad Antropológica Alemana, realizó un intenso estudio craniológico de escolares alemanes, señalando cuáles eran de origen judío y cuáles no. Los resultados, publicados quince años después en 1886, mostraban de manera concluyente que no existían diferencias fisiológicas entre judíos y no judíos y que el presunto tipo racial teutónico –cabello rubio y ojos azules– constituía menos de un tercio de la población del Imperio Alemán, y de hecho incluía a muchos judíos. Virchow, un liberal clásico convencido, creía haber liquidado para siempre el mito de la raza aria o teutónica. En cambio, su estudio fue blanco de una andanada de ataques despectivos, con la acusación de que Virchow mismo era judío (lo cual no era cierto). En todo caso, el enfoque antirracial de Virchow fue perdiendo terreno en los círculos antropológicos y biológicos alemanes a medida que se aproximaba el fin de siglo.

El principal oponente de Virchow, Ernst Haeckel, se convirtió en cambio en figura eminente en la eugenesia y la biología racial de Alemania. Nacido en 1834, Haeckel era un zoólogo de la Universidad de Jena cuando llevó las teorías darwinianas a Alemania. Su trabajo sobre las razas estaba más en la atmósfera intelectual de Lombroso y del laboratorio que en la del neogobinismo y *El ocaso de los dioses*. Su libro más influyente, *El enigma del universo* (1899) proclamaba que la civilización moderna, con sus enormes avances tecnológicos y científicos, había adquirido un nuevo carácter evolutivo. Pero la civilización no había realizado ningún progreso en sus principios sociales y morales. Aún existían premisas e instituciones anticuadas, sobre todo la religión –la cual Haeckel detestaba especialmente–, la moral individualista y los tabúes sexuales tradicionales.

El resultado era que "reinan la superstición y la estupidez en vez del derecho y la razón". Haeckel observaba que "una inquieta sensación de desmembramiento y falsedad" cundía por Europa en el último año del siglo, suscitando temor a "grandes catástrofes en

carácter. Weininger proclamaba con estridencia que los judíos eran una raza afeminada y degenerada que estaba propagando su morbosa carencia de sentimiento espiritual y nacional en la sociedad moderna. Como las mujeres, los judíos eran "la emoción, la sexualidad y la irracionalidad encarnadas". Lo más estremecedor de estas afirmaciones antisemitas –y para algunos lo más convincente– era que Weininger era judío.

el mundo político y social".[277] Esta inquietud, sostenía, la misma raíz que todos los errores que afectan la cultura europea tradicional: la idea antropocéntrica de que el hombre es especial y está al margen del resto de la naturaleza: "La desmedida arrogancia del presuntuoso hombre le ha hecho creer erróneamente que es 'la imagen de Dios', dueño de una vida eterna ... y poseedor de un ilimitado libre albedrío".

El hombre moderno debía abandonar "esta ilusión insostenible" si quería realizar su auténtico destino. El nuevo hombre debía ser uno con la naturaleza y la "ecología" (un término inventado por Haeckel). Para Haeckel, toda la historia de la civilización occidental es sólo una parte de la "historia de la rama de los vertebrados", que él dividía en veintiséis etapas evolutivas, desde la formación de las moléculas de carbono hasta el *Homo erectus*.[278] Charles Darwin había presentado la evolución biológica en función de la selección natural, que era el auténtico mecanismo del cambio en la naturaleza. En la filosofía de Haeckel ocurre lo contrario. La selección natural, la lucha a muerte por el dominio y el poder, está en función de la evolución, un sistema de crecimiento orgánico que impregna toda la naturaleza, algo que Haeckel llamaba "monismo". Aunque Haeckel se burlaba de las versiones románticas del vitalismo, su visión monista de la naturaleza y la sociedad era sumamente vitalista. El monismo era un vitalismo profundamente determinista donde todas las fuerzas se desplazaban hacia una sola totalidad, incluida la comunidad humana.[279]

Cien mil ejemplares de *El enigma del universo* se vendieron en el primer año de publicación. Hacia el final de la Primera Guerra Mundial había superado las diez ediciones y se había traducido a veinticinco idiomas. Haeckel fundó la Liga Monista, que pregonó el evangelio de la evolución y la selección natural en los círculos obreros alemanes. Haeckel también se convirtió en vocero de la eugenesia como clave para una nueva humanidad unificada y biológicamente apta. La crianza científica selectiva, la eutanasia y las defensas contra los elementos degenerados tales como los judíos y los negros se convirtieron en imperativos sociales a los cuales debía recurrir el estado moderno para salvar la civilización.[280]

Los oponentes liberales como Virchow denunciaron la eugenesia vitalista determinista de Haeckel como un camino hacia la dictadura socialista. Haeckel lo negó enfáticamente; sus opiniones no eran prototalitarias, ni siquiera protonazis. Despreciaba a autores como Houston Chamberlain, cuyos *Cimientos del siglo diecinueve* se

publicaron en el mismo año que *El enigma del universo.** No obstante, cuando el gran magnate alemán de los armamentos, Alfred Krupp, patrocinó un concurso de ensayos en 1900 (sobre la pregunta "¿Qué podemos aprender de los principios del darwinismo para su aplicación al desarrollo político interno?"), casi todos los participantes enfatizaron la importancia de expandir el papel del gobierno para transformar el destino fisiológico de la raza alemana. "De lo contrario –señalaba un ensayista–, todos seremos como los judíos."

Cuatro años después se fundó la Sociedad de Higiene Racial, con Ernst Haeckel como presidente honorario. En 1901 había más de cien filiales en Alemania. Después de la Primera Guerra Mundial, muchos eugenistas y biólogos raciales se sumaban al creciente consenso de que el futuro político de Alemania requería un socialismo de estado. Sostenían que una de las prioridades de ese estado futuro tendría que ser una política eugenista de "selección controlada" para preservar la raza alemana.

No todos los eugenistas alemanes eran antisemitas. Alfred Ploetz, que fundó la Sociedad de Higiene Racial en 1904, sostenía que los judíos eran racialmente arios. Admirador de Francis Galton, había acuñado la expresión "selección controlada" para aludir a una alternativa más humanitaria ante la selección natural de Darwin, de modo que los seres humanos de una sociedad civilizada pudieran propagar la especie sin temor a la catástrofe genética, incluida la degeneración.[281] Pero la opinión política predominante seguía una dirección más extrema, con el éxito popular de los *Cimientos* de Chamberlain y el influjo político de grupos tales como la Liga Pangermana. Aunque los científicos preocupados por la degeneración fisiológica judía trataban de distanciarse de lo que llamaban "propaganda racial vulgar", un eminente miembro de la Sociedad de Higiene Racial, Eugen Fischer, alabó calurosamente el libro de Ludwig Schemann sobre las teorías raciales de Gobineau cuando se publicó en 1910. Schemann mismo se asoció a la Sociedad de Higiene Racial y se convirtió en ferviente eugenista.

Varios antropólogos y científicos raciales alemanes formaron el Ring der Norda, que combinaba el tono místico de Bayreuth con la promoción de la salud y los deportes para cultivar especímenes físicos teutónicos. Las especulaciones científicas sobre el futuro racial

* Los neogobinianos, a su vez, ignoraban a Darwin y el monismo en sus escritos.

de Alemania se tiñeron de pesimismo gobiniano. "Hoy en Italia, España y Portugal, la sangre germánica, la raza nórdica, ya ha desaparecido –escribía Ploetz en su manual *Antropología* (1913)–. La declinación [nacional], la chatura es parte del resultado ... Luego nos llegará el turno a nosotros ... si las cosas continúan como hasta hoy."[282]

El nacionalismo pangermánico, el vitalismo neogobiniano y la eugenesia racial se superponían de modos complicados y sorprendentes. La higiene racial seguía siendo una importante cuestión de salud pública, así como la rica expresión de la vitalidad cultural y el poder. Los ariosofistas eran místicos neogobinianos que aparecieron en escena poco después de la Primera Guerra Mundial y abrazaron con entusiasmo la causa de la eugenesia. Los diversos volúmenes de *Génesis* de Max Sebaldt von Werth, que se publicaron entre 1898 y 1903, combinaban las apelaciones a la pureza racial aria con un interés casi pornográfico en la reproducción sexual eugenista. Jorg Lanz von Liebenfels era un ex monje cisterciense (y orientalista) y un converso fanático al darwinismo social racial de Ludwig Woltmann. Su *Teozoología* (1905) llegaba a la conclusión de que el verdadero pueblo elegido de la Biblia eran los arioteutones. La caída de Adán era para Liebenfels una parábola de la contaminación de los arios por obra del mestizaje; afirmaba que el Antiguo Testamento era una fábula moral acerca de la mezcla racial, pues los pueblos semitas de Canaán y Palestina celebraban perversas orgías sexuales con pigmeos (*Buhlzwerge*, en alemán) subhumanos mesopotámicos. Liebenfels proclamaba que el europeo moderno era el descendiente mestizo de esas uniones bestiales. Sin embargo, una eugenesia rigurosa posibilitaría la restauración del hombre moderno (*Anthropozoa*) a su status original de hombre-dios (*Theozoa*), con poderes superiores de visión y audición, telepatía y dominio de la energía eléctrica del cosmos. Por estrambóticas que parecieran estas teorías para los científicos respetables de la época, la perspectiva ariosofista influyó sobre el filósofo cortesano de los nazis, Alfred Rosenberg, y su visionario programa eugenista inspiró directamente los *Lebensborn* de Heinrich Himmler, los centros de reproducción aria de su elite de SS.[283]

Las figuras más destacadas de la eugenesia científica y la Sociedad de Higiene Racial al principio fueron neutrales frente al Partido Nazi, pero luego lo respaldaron. Alfred Ploetz, que había sostenido que los judíos eran arios y que el antisemitismo estaba condenado a desaparecer bajo el escrutinio de la investigación científica, cooperó con las campañas antijudías nazis e impuso la ley de

esterilización de 1933. Eugen Fischer, que en un punto de su carrera alabó la mezcla racial (un buen ejemplo de cuán difícil es encontrar consenso sobre cualquier tema científico en el siglo diecinueve), sufrió el acoso de los nazis cuando dirigía el instituto Kaiser Wilhelm. Viendo para dónde soplaba el viento, contribuyó a patrocinar investigaciones del Instituto para encontrar pruebas científicas de que los judíos eran una raza inferior, como los negros y los orientales.[284]

El destino de la eugenesia alemana y las ciencias raciales ilustra cómo el temor a la degeneración y la apelación a las soluciones estatales colectivas podían llevar a los practicantes progresistas a los brazos de los que estaban dispuestos a adueñarse del estado para "salvar" la civilización sin reparar en el precio.* La eugenesia, a fin de cuentas, planteaba grandes exigencias a los poderes oficiales: identificación de tipos humanos "superiores" e "inferiores", selección y unión de especímenes adecuados para la reproducción, esterilización o destrucción de los débiles e ineptos, contención de los que se negaban a colaborar por motivos religiosos o morales. El estado postliberal del futuro estaba equipado para ejercer estos poderes y, al menos en el caso de la Alemania nazi, estaba dispuesto a aceptar las responsabilidades.

SIGMUND FREUD: CIVILIZACION Y DEGENERACION

En 1900 influyentes sectores de la comunidad intelectual habían perdido la fe en la capacidad autorrenovadora de la civilización occidental. El tejido social moderno ya no parecía brindar ninguna protección para la especie humana. Por el contrario, se temía que el complejo funcionamiento de la civilización desencadenara un repentino retroceso, un descenso en un caos más terrible que el "salvajismo" precivilizado. Aun para el darwiniano más confiado, el pasado evolutivo del hombre constituía un lastre hereditario. Aquejaba a la humanidad con una multitud de rasgos salvajes e

* Y esto no ocurría sólo en Alemania. Karl Pearson, sucesor de Galton, se convirtió en admirador de los nazis, mientras que en Estados Unidos la Oficina de Registro Eugenésico, fundada en 1912, se mantenía en estrecho contacto con la Sociedad de Higiene Racial alemana y brindó la inspiración práctica para la ley de esterilización de 1933.

irracionales que la ciencia debía desbrozar mediante la eugenesia o algún otro medio para que la raza humana sobreviviera. Como lo expresó Gustav Le Bon: "El futuro está dentro de nosotros y es urdido por nosotros mismos. No siendo fijo, como el pasado, puede ser transformado por nuestros esfuerzos".[285] Nunca se les ocurrió la alternativa de que el pasado del hombre no fuera un lastre, sino un soporte necesario para la vida civilizada.

Esto es particularmente visible en Sigmund Freud. Siendo, como Nordau, un judío en un imperio políglota (Austria-Hungría), el liberalismo le había servido como salvaguarda contra las formas tradicionales de persecución y discriminación, además de brindarle libertad frente a las formas más insulares del judaísmo ortodoxo. La tendencia liberal positivista a favor de la ciencia racional, y contra la religión y otras formas de "superstición", formaron parte del pensamiento de Freud hasta su muerte. El antisemitismo estaba incluido en la categoría de la superstición: desde sus primeros días como estudiante de medicina, Freud luchó contra el creciente énfasis de la teoría de la degeneración en "el problema judío" en Austria y otras partes. El vínculo entre el antisemitismo y el miedo a la degeneración tal vez alentó a Freud a dar la espalda a ese enfoque e iniciar un rumbo personal y asombrosamente original.

Freud se formó en un campo de la medicina que era crucial para la teoría de la degeneración, la neurología. En 1885 fue a París para estudiar las "atrofias y degeneraciones secundarias" en el cerebro de los niños. Participó en los mismos debates, y estudió con los mismos profesores, que Max Nordau una década antes.* Con el tiempo, sin embargo, Freud dejó de abordar los trastornos degenerativos a partir de sus causas fisiológicas y orgánicas. Llegó a la conclusión, como la mayoría de la comunidad médica más tarde, de que las explicaciones degeneracionistas de "enfermedades" tales como la neurosis y la histeria eran "un juicio de valor, una condena en vez de una explicación", y por ende carecían de rigor y objetividad científica.[286]

Inevitablemente, empero, la teoría de la degeneración y su oposición implícita entre las fuerzas de la civilización y una humanidad saludable se introdujeron en las teorías de Freud. Su primer trabajo original, *La interpretación de los sueños*, se publicó en 1899, el mismo

* Freud alabaría a su maestro Sean Martin Charcot, el mayor especialista francés en trastornos nerviosos y teoría de la degeneración, como "uno de los mayores médicos, un genio".

año en que se publicó *El enigma del universo* de Haeckel y sólo dos años después del *Suicidio* de Durkheim y el *Drácula* de Stoker. La imagen freudiana de la personalidad humana presentaba una tensión entre el yo y el superyó del hombre civilizado y su *equivalente* primitivo, el ello. El ello, como el señor Hyde de Stevenson, permanece oculto o reprimido en el ser humano normal y saludable. En un trabajo posterior, Freud escribiría: "El yo representa todo aquello que podemos llamar razón y deliberación, en contraste con el ello, que contiene las pasiones".[287]

El ello establece su dominio oculto en el inconsciente, un submundo lombrosiano de fantasías y sueños, de mitos y pulsiones primales (aquello que su discípulo Carl Jung llamaría el reino de los arquetipos). El neurótico, según Freud, ha permitido que este reino oculto invada su entorno psíquico normal. Se trata de una regresión, tal como la criminalidad era una regresión para Lombroso. Sin embargo, la teoría freudiana de la regresión psicológica reemplaza la degeneración fisiológica para explicar el movimiento que va de la razón y el orden a la irracionalidad y el desorden. La regresión acontece en el individuo, pero también en el conjunto de la sociedad.* Todo niño revive en su desarrollo el entorno psíquico de la raza humana en su conjunto, desde lo irracional y lo simple hasta lo racional y lo complejo.[288] Y las sociedades humanas, por su parte, exhiben los mismos principios psicológicos que se aplican a los individuos comunes –o los neuróticos–, como Freud arguye en *Tótem y tabú* (1912) y *Moisés y el monoteísmo* (1937-1939). Así como el individuo lleva las cicatrices psíquicas de la primera infancia, las relaciones con los padres y otros traumas que ha experimentado en la vida, la vida psicológica interior de la sociedad lleva cicatrices y lastres similares que datan del instante de su fundación.

Como Nietzsche, Freud encontraba el defecto fatal de la civilización en sus orígenes. Para Freud, ese origen es el parricidio. Este acto primordial de salvajismo, y la culpa colectiva que se siente por la muerte del padre, perdura en la culpa que generan instituciones tales como la religión y en convenciones sociales tales como los tabúes.

---

* Freud era un converso a la teoría de la recapitulación de Ernst Haeckel, que estipulaba que el desarrollo del embrión repite la historia de la evolución de la especie. Esto se expresa a veces en la máxima de que la ontogenia recapitula la filogenia. Muchos biólogos evolutivos eran partidarios de esta idea, pero Haeckel la elevó al rango de ley universal.

Por ende, la sociedad moderna, sucesora de la sociedad primitiva, no es inmune a lo salvaje y lo irracional. Sus impulsos y crímenes originales sobreviven en su memoria colectiva y en las instituciones que infunden estructura y sentido a la vida social. Como decía Freud, "La mente primitiva es, en el sentido más cabal de la palabra, imperecedera".[289]

Lo primitivo y lo salvaje persisten en la psique individual como parte del ello, y en el hombre social en el instinto de la horda primitiva, que emerge plenamente a la superficie en las instituciones democráticas modernas, como habían mostrado Le Bon y Trotter. Para Freud, en síntesis, la formación cultural del hombre desmiente la afirmación de que la civilización es un estado totalmente distinto de la barbarie, pues las estructuras psicológicas internas de ambos son las mismas. El gran estudio comparativo de las religiones primitivas de sir James Frazier, *La rama dorada* (que influyó profundamente sobre Freud), ya sugería que el papel del mito "irracional" y el ritual no habían desaparecido en las sociedades civilizadas. En el siglo veinte, mientras la teoría racial se alejaba de la visión liberal, los antropólogos examinaban las teorías freudianas para revisar la distinción entre culturas civilizadas y primitivas. Una nueva generación de antropólogos –Franz Boas, Margaret Mead y Ruth Benedict– se consagró a elevar el status cultural de las sociedades primitivas frente a las "avanzadas" (expresión que ahora se acotaba con comillas). El trabajo de campo revelaba profundas similitudes y afinidades entre ambas, y sugería que los pueblos primitivos, de manera orientalista romántica, con frecuencia conservaban la vitalidad y la salud psicológica que el Occidente había perdido (el mejor ejemplo es *Adolescencia, sexo y cultura en Samoa* de Margaret Mead).[290]

El malestar en la cultura fue el testamento de Freud para la sociedad liberal en que se había criado. Publicado en 1930, cerraba una era del pensamiento europeo acerca de la historia humana como un proceso civilizador y las consecuencias del progreso para el hombre moderno. No es de extrañar, pues, que la primera imagen subyugante del libro evoque las ruinas de la antigua Roma.

El foro romano representa para Freud la continuidad del desarrollo histórico, a medida que cada época (primera república, siglo de Augusto, imperio tardío, Renacimiento) sucede y oblitera a sus predecesoras. Un experto en arqueología romana puede "a lo sumo señalar los lugares donde antaño se erguían los templos y edificios públicos de ese período". Las ruinas que ocupan esos lugares ni siquiera son de los mismos edificios, sino de construcciones

imperiales posteriores y de "restauraciones realizadas después de incendios y destrucciones", que a la vez están contenidos y oscurecidos por "el caos de una gran metrópoli que ha crecido en los últimos siglos desde el Renacimiento".

Sin embargo, sugería Freud, "supongamos que Roma no sea un habitáculo humano sino una entidad psicológica con un pasado igualmente largo y caudaloso". Entonces descubriríamos que "nada de lo que ha llegado a existir se ha desvanecido". No sólo "los palacios de los Césares se elevarían a su antigua altura en el Palatino" y cada edificio estaría decorado con "las bellas estatuas que lo agraciaban hasta que fue sitiado por los godos", sino que antiguos templos romanos se erguirían en medio de las basílicas cristianas y los palacios renacentistas. "Quizás el observador sólo tendría que mover los ojos" para ver la ciudad antigua junto a su versión moderna.[291]

La civilización en cuanto proceso material transforma y altera lo precedente; en cuanto proceso psicológico, en cuanto "proceso civilizador", no lo hace ni puede hacerlo. Para Freud, el hombre civilizado conserva los instintos primarios de su existencia salvaje. En el lado positivo, su evolución social produce, en términos freudianos, madurez e independencia. Supera esa sensación infantil de desamparo propia del hombre primitivo, y la necesidad de figuras paternalistas protectoras tales como dioses, papas y reyes.[292] La civilización otorga a los individuos autonomía personal y un lugar en una comunidad más amplia de orden y deber moral. Pero este proceso también implica conflicto con los instintos vitales primitivos:

> Es imposible pasar por alto en qué medida la civilización está construida sobre la renuncia al instinto, en qué medida supone precisamente la insatisfacción ... de instintos poderosos. Esta "frustración cultural" es, como sabemos ... la causa de la hostilidad contra la cual deben luchar todas las civilizaciones.

De hecho, esta autorrepresión puede avanzar al punto en que la vitalidad desaparece del paisaje cultural. El hombre y su progreso social alcanzan un nuevo y fatídico punto de intersección, donde la conquista de la propia vitalidad se vuelve tan insoportable para la civilización que al fin el bárbaro emerge a la superficie, un "retorno de lo reprimido". Esto puede suceder en el individuo –en el neurótico y otras víctimas del "malestar"– o, más turbadoramente, en la sociedad en su conjunto, arrastrándola a su brutal y agresivo estado precivilizado, donde sólo mandan los fuertes, sin más restricciones que "su propio interés y los impulsos instintivos".[293]

Cuando Freud publicó *El malestar en la cultura*, en 1930, los valores humanitarios y liberales parecían extinguirse en toda Europa. La mayor pesadilla de la teoría de la degeneración –un levantamiento de las masas degradadas y criminales, el triunfo de la ilusión y la pasión primitivas sobre la razón– parecía inminente.

> El interrogante fatal para la especie humana es, a mi entender, en qué medida su desarrollo cultural logrará dominar los disturbios que el instinto humano de agresión y autodestrucción produce en la vida comunitaria.

Un año después Freud añadió en una apostilla: "¿Pero quién puede prever con qué éxito y con qué resultado?" Dos años después, en 1933, Adolf Hitler era canciller de Alemania.

SEGUNDA PARTE

PREDICIENDO LA DECADENCIA DE OCCIDENTE

5. APOCALIPSIS EN LA EDAD DEL OROPEL

Henry y Brooks Adams

> Estados Unidos es pues la tierra del futuro, donde, en las edades que nos aguardan, se revelará el peso de la Historia del Mundo.
>
> –G. E. Hegel, 1830

> Me siento, más que nunca, en conflicto con mi época. La detesto, junto con todo lo que le pertenece, y vivo sólo con el deseo de ver su final, con todo su infernal judaísmo. Deseo sentenciar a muerte a todos los prestamistas y hundir Lombard Street y Wall Street en el mar.
>
> –Henry Adams, 1894

La creencia americana en el progreso se alimentó de una rica herencia de pensamiento milenarista procedente del pasado calvinista de los Estados Unidos. Como los judíos y cristianos de la antigüedad y los ingleses del siglo dieciséis, los puritanos y los peregrinos se veían como el pueblo o la "raza" que Dios había elegido como Su instrumento en el mundo. Las colonias de Nueva Inglaterra de principios del siglo diecisiete se consideraban escogidas en virtud de su alianza con Dios. Ser un pueblo elegido era tanto un destino como una responsabilidad. El propósito divino debía reflejarse en cada aspecto de la conducta y los actos de la comunidad, incluso el de predicar Su buena nueva entre los demás pueblos de la tierra.

Estados Unidos era la "nación redentora", con una misión especial frente al resto del mundo.[294] Esa misión redentora justificaba la expansión estadounidense hacia el oeste como parte de su "destino manifiesto". La llegada de los europeos a las costas de América del Norte y su avance allende las montañas Allegheny parecía representar un impetuoso desplazamiento –el gran desplazamiento– en la historia mundial. Incluía a Estados Unidos en un proceso mucho más antiguo, el avance de la civilización y el imperio universal hacia el oeste.

> *Al oeste sigue el curso del imperio;*
> *pasados los primeros cuatro actos*
> *un quinto cerrará el drama con el día,*
> *el último vástago del tiempo es el más noble.*[295]

Hoy el término "imperio" evoca imágenes de imperialismo y explotación. Pero según una definición estricta, un imperio es una

serie de unidades geográficas dispares gobernadas por una sola entidad política. Esa entidad podría ser una sola persona, un emperador, pero también podría ser el pueblo. Por este motivo, los ensayos de *The Federalist* podían hablar de la nueva república americana como imperio sin que hubiera contradicción.* La nueva república americana se fijó una misión imperial expansiva que concordaba con su misión redentora.

Thomas Jefferson declaró que Estados Unidos era un "imperio de libertad" que difundiría el mensaje de soberanía popular y alentaría la libertad a medida que se desplazaba hacia el oeste. En 1809 Jefferson duplicó el tamaño del país con su compra de Luisiana, creando el espacio físico necesario para dicho imperio.[296] El secretario de Estado John Quincy Adams declaró que el "dominio propio" de los Estados Unidos era "el continente de América del Norte", y dio a ese dominio características universales. Proclamaría, escribió, "ante la humanidad los derechos inagotables de la naturaleza humana, y los legítimos fundamentos del gobierno. Su lema es Libertad, Independencia, Paz".[297]

Más que ningún otro pueblo, los americanos tenían la sensación de que su país –"la tierra de los libres y hogar de los valientes"–** ocupaba el centro del escenario en un proceso histórico mundial. "Aquí se alzará el último y más brillante trono del Imperio –escribió Timothy Dwight, presidente del Yale College, después de la independencia norteamericana–, y la paz, el derecho y la libertad saludan al firmamento."[298] La Declaración de la Independencia, observó J. Q. Adams en 1821, estaba "destinada a cubrir el globo". En 1858 *Harper's Monthly* comentaba: "Todo lo relacionado con nuestra posición, historia y progreso señalan los Estados Unidos de América como la tierra del futuro".[299] Desde los padres puritanos y los próceres de la independencia hasta lo que Henry B. Luce, de la revista *Time*, llamaría "el siglo americano" –el veinte–, la historia de Estados Unidos constituía una narración singular, inspiradora y

---

* *The Federalist* es el título general de los ochenta y cinco ensayos que se publicaron en 1787-1788 en varios periódicos neoyorquinos con la firma de "Publius", destinados a buscar respaldo para la ratificación de la Constitución de los Estados Unidos. También se los conoce como *Federalist Papers*, y se publicaron como libro en 1788. La autoría de los ensayos se atribuye a Alexander Hamilton, James Madison y John Jay. *(N. del T.)*

** *The land of the free and home of the brave*, como dice la canción patriótica "The Star-spangled Banner", hoy himno nacional. *(N. del T.)*

orientada hacia el futuro. Estados Unidos representaba la etapa más elevada de la civilización y el progreso, su culminación.

En rigor, la idea del progreso implicaba una visión secular de la historia, opuesta a la visión cristiana. En Europa estas dos visiones del cambio histórico chocaron constantemente desde el Iluminismo hasta Marx (quien declaró que la religión era el opio de los pueblos) y Auguste Comte, quien creía que su filosofía positiva reemplazaría el cristianismo. Sin embargo, las figuras señeras del Iluminismo americano, como Jefferson y Benjamin Franklin, simplemente injertaron sus objetivos en aquellos propios de la nación redentora calvinista. Estados Unidos se "consagró" a un principio iluminista básico, el de que "todos los hombres son creados iguales". El pueblo elegido también disfrutaba de derechos individuales. Estos derechos, "vida, libertad y busca de la felicidad", tenían características divinas, aunque también formaban parte del lugar racional del hombre en la naturaleza.[300]

Una comprensión racional de la naturaleza significaba, desde luego, la ciencia. La ciencia y la tecnología, pues, ocupaban un sitio importante en el panorama de progreso redentor y libertad. "No temáis la ciencia", escribió en 1865 James Dwight Dana, geólogo de Yale, pues la ciencia ha mostrado que "el progreso por medio del crecimiento orgánico era la ley y el plan de Dios ... el progreso avanza hacia arriba, no sólo hacia adelante, hacia visiones cada vez más diáfanas de beneficencia infinita". No fue sorprendente, pues, que Charles Darwin encontrara en Estados Unidos el entusiasta apoyo de Henry Ward Beecher y otros clérigos, un sector que había recibido la teoría darwiniana con rechazo y suspicacia en Inglaterra. Lombroso, Francis Galton, Ernst Haeckel y otros teóricos sociales "científicos" tuvieron un éxito similar cuando sus trabajos llegaron a las costas americanas.[301]

En 1907 Gina Lombroso-Ferera publicó una nueva edición de *El hombre criminal*, de su padre, citando ejemplos de prisiones y reformatorios donde las teorías lombrosianas se habían aplicado con éxito. Todos procedían de los Estados Unidos. Treinta años después, en vísperas de la Segunda Guerra Mundial, el criminólogo y antropólogo Earnest Hooton de Harvard aún usaba los métodos de Lombroso para clasificar a los delincuentes. Con sus asertos optimistas sobre la precisión cuantitativa y la certidumbre científica, Lombroso apelaba a la fe decimonónica americana en la ciencia y el progreso como fuerzas del futuro.[302]

Existía, no obstante, otra tradición americana que surgía de las mismas raíces calvinistas y de la misma creencia en un "imperio de

la libertad". Esta tradición detectaba una tensión entre la libertad como derecho americano y la posibilidad de corrupción que surgía del ejercicio de dicha libertad, sobre todo en las esferas política y moral. Su gran vocero, firme opositor a los optimistas iluministas de Estados Unidos como Jefferson y Madison, fue el segundo presidente de Estados Unidos, John Adams.

Adams se preocupaba por la inevitable corrupción y caída de Estados Unidos aun antes del estallido de la Revolución Americana. Su primera obra política* explicaba que los colonos habían ido a las costas de América del Norte "por amor a la libertad universal y por odio, espanto, horror" hacia la "confederación infernal" de la corrupta monarquía inglesa y la Iglesia Anglicana. Las fuerzas de la "tiranía temporal y espiritual" habían logrado destruir las libertades de los hombres en Inglaterra; ahora el Imperio Británico estaba "sumido en la corrupción" y "trastabillando al borde de la destrucción". Luego esa "confederación malévola" se dispuso a subyugar las colonias, escribió Adams en 1775; los americanos tuvieron que defender su virtud y sus derechos naturales rompiendo con "esa poderosa ruina de un tejido otrora noble" que era la Inglaterra hanoveriana.[303]

Adams esperaba que el pueblo americano preservara su independencia y su virtud, pero esa esperanza desapareció apenas concluyó la Revolución. En 1785, aun antes de la ratificación de los Artículos de la Confederación, Adams declaró que los americanos "no manifestaban el temple de una virtud muy exaltada", y que él había cometido la necedad de esperar "que crecieran mucho mejor". La repentina irrupción de plebeyos y desconocidos en el sistema político lo convenció de que Estados Unidos estaba condenado.

No había "providencia especial para los americanos", dijo a sus amigos; "su naturaleza es la misma que la de los demás", en otras palabras, codiciosa, viciosa, estúpida y ambiciosa.[304]

Adams evocaba una versión transatlántica del pesimismo histórico, según la cual los americanos del pasado son siempre libres, independientes y virtuosos, mientras que los del presente no tienen el menor empacho en destruir su legado. Se inspiraba en la tradición calvinista americana de la "jeremíada", donde los pastores religiosos de Plymouth y Boston amonestaban a sus feligreses por sus notorios pecados colectivos. A juicio de Adams, un electorado indigno se había vuelto vulnerable a "perversas confederaciones" de "sacerdotes embusteros y políticos canallescos" que continuamente usaban su

* *A Dissertation on the Canon and Feudal Law* (1765).

poder para influir sobre las opiniones del pueblo.[305] John Adams fue el primer creyente en teorías conspiratorias de Estados Unidos, el autor de lo que se califica como "estilo paranoico" en la política americana.

El estilo paranoico ve vastas y malignas conspiraciones operando "como fuerza motivadora de los hechos históricos", y evoca los temores apocalípticos de un mundo donde el Anticristo dirige los acontecimientos con propósitos malévolos. Están en juego "el nacimiento y la muerte de mundos enteros, órdenes políticos enteros, sistemas enteros de valores humanos".[306] Oleadas de teorías conspiratorias chocaron contra la proa de la política americana a principios del siglo diecinueve, con una campaña contra los jacobinos franceses a fines del siglo dieciocho, la formación de un partido político antimasónico en las décadas de 1820 y 1830, y ataques nativistas contra los inmigrantes irlandeses en la década de 1840, inspirados por un temor al catolicismo romano, el cual John Adams describió como "aquel sistema de mentiras sagradas y fraudes beatos que ha aullado y triunfado durante mil quinientos años".

El estilo paranoico siempre advierte que el tiempo se agota. Adams escribió en 1814: "El espíritu partidario, las sectas, las facciones, amenazan nuestra existencia en Estados Unidos en este momento".[307] La teoría conspiratoria exige una acción inmediata. Pero a diferencia de su predecesor apocalíptico, el que adhiere a una teoría conspiratoria comprende que la historia es un proceso secular, no sagrado. Para John Adams, el éxito o fracaso de estas conspiraciones dependía del pueblo; si éste se negaba a aplicar la energía necesaria para salvarse, nadie lo salvaría. En ese caso la conspiración alcanzaría su terrible objetivo y, como Adams declaró en 1798, "la tierra no será más que un piélago de impurezas, un teatro de violencia y homicidio, un infierno de desdichas".

Los descendientes de John Adams se convirtieron en los principales portadores de este temor al fracaso moral colectivo. Podía ser un potente estímulo para la acción. El hijo de John Adams, John Quincy Adams, instó a los whigs de Nueva Inglaterra a ver la esclavitud como la gran traición al legado de los próceres. Su nieto, Charles Francis Adams, llevó al Partido Republicano la misión de poner fin a la esclavitud, y con ello la victoria presidencial de Abraham Lincoln en 1860. Pero cuando el peso moral de ser un pueblo elegido se volvía excesivo, el imperativo del deber podía disolverse en dudas personales. El resultado era esa "escalofriante y aislada sensación de responsabilidad moral" que Henry James consideraba típica de los americanos, sobre todo los de Nueva Inglaterra, y que

sopesaba los grandes asuntos públicos con "mano incierta y conciencia agitada".

Para los hijos de Charles F. Adams, Henry y Brooks, la misión histórica de Estados Unidos se había disuelto en la indignidad colectiva. Veían los cambios sociales de sus tiempos –industrialización, inmigración, política democrática de masas– con profunda inquietud, y se convencieron de que la creencia en el progreso destruiría el alma americana.

Hemos visto que a fines del siglo diecinueve muchos europeos habían llegado a la misma conclusión acerca de la modernidad. Pero ellos tenían una escapatoria: el pasado premoderno. Los logros culturales de épocas anteriores, tales como el mundo antiguo y la Edad Media, estaban disponibles para afianzar la civilización europea moderna, como sostenían Tocqueville y otros, o bien para ofrecer una fuente de resistencia y fuga, como ocurría con los románticos y Gobineau. Pero para la mentalidad americana liberal no existían tales opciones.* Todos los valores positivos americanos eran progresistas y modernos por definición. En consecuencia, cuando dio la impresión de que los frutos del progreso –como el crecimiento del conocimiento y la ciencia, la autonomía individual y un sentido moral dictado por las necesidades de la interacción social (modales y cortesía) y no por la exhortación bíblica– sufrían el ataque de las fuerzas sociales y económicas que presuntamente debían generar progreso, el futuro pareció cerrarse. "Veo ruina en la estrella polar", escribió Henry Adams, y el sentido no era figurado.

HENRY ADAMS: TRADICION Y PROGRESO

Cuando tenía siete años, nos cuenta Henry Adams en su autobiografía, decidió que no iría más a la escuela. No hubo argumento que lograra disuadirlo. Los furiosos gritos y discusiones tuvieron lugar al pie de la escalera que conducía al estudio de su abuelo, el ex presidente John Quincy Adams. De pronto "la puerta se abrió y el anciano descendió lentamente. Poniéndose el sombrero, cogió sin una palabra la mano del pasmado niño y lo llevó hacia la ciudad". Mientras

* Es significativo que ninguno de ambos Adams tuviera el menor interés en el único lugar donde podría decirse que hubo un *ancien régime* americano, es decir, el Sur anterior a la Guerra de Secesión.

caminaban, Henry aún creía que podría escabullirse, pensando que "un viejo caballero casi octogenario no podría molestarse en caminar más de un kilómetro en una tórrida mañana estival por un camino sin sombra para llevar a un niño a la escuela ... Pero el anciano no se detuvo" hasta dejar al pequeño Henry en la escuela: "Sólo entonces el presidente le soltó la mano y se marchó". Durante la caminata "no había dicho nada ... no había demostrado interés en el asunto, ni siquiera conciencia de la existencia del niño".[308]

Durante el resto de la vida de Henry Adams, su abuelo fue el emblema de una tradición de deber cívico y responsabilidad familiar. Esa tradición era una fuerza firme e inexorable, impersonal en sus exigencias y expectativas. Para el Henry Adams maduro se convirtió en una carga insoportable. Cuando su hermano Brooks publicó el diario de John Quincy Adams en 1907, Henry, que entonces tenía setenta y un años, confesó: "Me desmorono cuando intento mirarlo"; la imagen del anciano era "una pesadilla psicológica para su degenerado y decadente nieto".[309]

Henry y Brooks se criaron en una Boston dominada por ciertas familias de origen puritano conocidas como los brahmines: los Lodge, los Lowell, los Lyman, los Saltonstall, los Crowninshield, los Cabot y los Brooks, la familia de la madre de los hermanos Adams. Los brahmines se casaban entre sí y ejercían un virtual monopolio de la vida pública e intelectual. En 1815 sus alas ortodoxa y unitaria se habían escindido. Las familias unitarias como los Adams tenían una perspectiva más mundana y menos sectaria que los ortodoxos, pero respetaban sus obligaciones cívicas con la misma severidad puritana. Los hombres que pertenecían al círculo de Charles Francis, padre de los hermanos Adams, tales como James Russell Lowell y el senador Charles Sumner, no sólo procedían de las mejores familias sino que tenían las mismas opiniones burguesas progresistas que los liberales europeos como Tocqueville y John Stuart Mill. Eran los predecesores de lo que se conocería como la "tradición gentil", con su base intelectual en el Harvard College. Henry Adams describía así esta visión de las cosas: "La naturaleza humana trabajaba para Dios, y sólo se requerían tres instrumentos –el sufragio, las escuelas públicas y la prensa– [para] llevar una vida virtuosa, útil y abnegada".[310]

Si 1848 fue una divisoria de aguas para el liberalismo europeo, también lo fue para su versión de Nueva Inglaterra. En enero John Quincy Adams falleció. "Ha partido la gloria de la familia", anunció el acongojado Charles a sus hijos. Esa primavera, Charles Francis Adams encabezó una revuelta contra los partidos políticos nacionales por el problema de la esclavitud. Los antiesclavistas "whigs de

conciencia", como se llamaban, organizaron la Fiesta del Suelo Libre y Charles fue nominado candidato a vicepresidente. Aunque la fórmula resultó derrotada en las elecciones de 1848, fue el comienzo del ascenso del abolicionismo, que dejó de ser un movimiento marginal para convertirse en una cruzada moral nacional.*

Cuatro años después, otra unitaria de Boston, Harriet Beecher Stowe, publicó *La cabaña del tío Tom* y la nación redentora encontró una nueva expresión.

El antiesclavismo, al igual que la política, era una parte central del patrimonio de la familia Adams. Había sido la pasión abrasadora y el mayor peso de John Quincy Adams. La persistencia de la esclavitud en Estados Unidos, declararía su nieto Brooks, "insufló en su mente la primera duda acerca de la existencia de Dios y del propósito de esta vida".[311] Ahora el estandarte y el peso pasaban a su hijo. Apodado el Arzobispo del Antiesclavismo, Charles Francis llevó a sus Defensores del Suelo Libre al nuevo Partido Republicano, que alcanzó la victoria con Abraham Lincoln en las elecciones de 1860. Un año después, el estallido de la guerra contra los "poderes esclavos del Rey Algodón" (descripción favorita del Sur para Charles) pareció marcar el inicio de una purga moral nacional. Lincoln designó a Adams embajador en Londres en marzo de 1861, para exponer las causas de la guerra y convencer a Gran Bretaña de no reconocer la Confederación. Como secretario privado, Charles Adams llevó a su hijo Henry, recién egresado del Harvard College.

Los simpatizantes de los Adams entre los liberales ingleses incluían a Richard Cobden y John Bright, que combinaban la adhesión a la democracia y a los principios *laissez-faire* con la pasión por la justicia para el trabajador; Charles Dickens y Matthew Arnold; Nassau Senior, responsable de la edición inglesa de las obras del difunto Alexis de Tocqueville; y John Stuart Mill, cuyo ensayo *Sobre la libertad* era la formulación definitiva del principio de que la libertad –económica, social, política e intelectual– debía ser el único criterio para regir las relaciones entre el individuo y la sociedad. Henry Adams luego fustigaría el liberalismo clásico de Mill,[312] pero en ese momento leyó atentamente otra obra de este pensador, *La filosofía positiva de Auguste Comte.* La conclusión básica de Comte, según la cual el progreso humano obedecía a leyes dinámicas exactas

* Ese mismo año Walt Whitman fue expulsado de la redacción del *Eagle* de Nueva York por sus ideas abolicionistas.

y se movía en conformidad con las fuerzas naturales que gobernaban el universo, inflamó la imaginación de Adams y modeló su pensamiento histórico posterior. "Toda ciencia de la historia debe ser absoluta como las demás ciencias –explicó en un trabajo que escribió treinta años después, titulado *La tendencia de la historia* (1894)–, y fijar con certidumbre matemática la senda que debe seguir la sociedad humana."[313]

Bajo la influencia de Comte, Henry Adams llegó a sostener una visión organicista del progreso político y social. La sociedad americana, como todas las sociedades y naciones, era algo más que la suma de las partes, pues formaba un todo sistemático. Sin embargo, también adoptó una visión mecánica e impersonal, incluso determinista, de su funcionamiento.

A diferencia de los darwinianos americanos como John Fiske de Harvard, Adams pensaba, con Ernst Haeckel, que la verdad de la evolución restaba propósito moral no sólo a la naturaleza sino a la sociedad humana. En una fecha futura, escribiría años más tarde, "la psicología, la fisiología y la historia se unirán para demostrar que el hombre tiene un desarrollo tan fijo y necesario como un árbol, e igualmente inconsciente".[314] Estudiar el progreso en la sociedad requería cálculos cuantitativos y mecánicos al estilo Comte, en vez de "inexactos" juicios morales. La energía, la fuerza, el dinamismo y sus opuestos, creía Adams, eran las únicas realidades de la naturaleza, y por ende de la sociedad. Como historiador y escritor, Henry Adams abandonó lo que había sido una premisa básica del liberalismo americano: que la vida moral del individuo estaba en conformidad con la naturaleza humana tal como aparecía en el mundo, y no en oposición a ella.

Al mismo tiempo, el individuo aún tenía que soportar el peso de la vida moral. El determinismo no transformó a Henry Adams en un hedonista: la vieja tradición puritana de la familia Adams aún seguía en pie. El individuo aún tenía que sostener una visión más elevada del hombre y la sociedad. Durante su estancia en Inglaterra, Henry Adams había conocido a Thomas Carlyle. Huérfano del romanticismo, Carlyle denunciaba la sociedad liberal capitalista, tan admirada por los amigos del padre de Henry, como "profunda e irremediablemente inmoral".[315] Las opiniones de Carlyle impresionaron hondamente al joven Adams.

Adams también conoció a otro crítico de la versión burguesa del progreso, Karl Marx. En 1863 asistió a un mitin sindical londinense organizado por Marx, y trabó conocimiento íntimo con los escritos del socialista alemán. Marx, por otra parte, llamaba la atención de

otros liberales americanos. En 1851 Horace Greeley había contratado a Marx como corresponsal europeo para el *New York Herald*, y su jefe de redacción, Charles A. Dana, parafraseaba pasajes del *Manifiesto comunista* en sus editoriales.[316] Como Adams, se interesaban en los escritos de Marx no por su valor como dogma económico o histórico –*El capital* sólo se publicó en 1867– sino como enérgicas expresiones de indignación ante las desigualdades de la sociedad industrial. Henry Adams luego lamentaría que Marx no hubiera formado parte de su educación en Harvard, y admitiría que Marx, después de Comte, era el autor que más había influido sobre su pensamiento.[317] Ante todo, Marx le brindó la imagen indeleble de un mundo capitalista industrial que se hundía inevitablemente en la decadencia. "En definitiva –reflexionó melancólicamente Adams–, y al margen de las contingencias, sólo hay ruina para la Europa occidental".

Y para Estados Unidos, si contraía el mismo afán de competencia económica y riqueza material. En ese caso, todas las fuerzas que gobernaban el desarrollo de la sociedad irían contra sus tradiciones morales. El individuo recto tendría que continuar a solas, frente a la indiferencia y quizá la hostilidad de la sociedad en general. En el universo mecanicista de Henry Adams, la responsabilidad por la creación de sentido moral recaía totalmente sobre el individuo, aunque esa misma teoría redujera al individuo a un status lamentable y solitario en relación con el todo. Adams escribiría más tarde: "El átomo puede moverse, pero el equilibrio general no cambia".

ARISTOCRATAS Y ANGLOSAJONES

"El átomo puede moverse". Estas palabras sonarían apropiadas cuando Henry Adams regresó a su patria en 1865. Enormes cambios habían modificado el paisaje americano durante su ausencia y cobrarían más ímpetu en las décadas venideras. La rápida industrialización introdujo una nueva prosperidad material, mientras que la Guerra Civil había expandido la magnitud y el alcance del gobierno federal. Además se habían eliminado los últimos impedimentos para la participación política de las masas. Por cada votante que en 1824 participaba en las elecciones presidenciales, había doce en 1872. Los varones obreros sin propiedad, los libertos negros, los inmigrantes y los habitantes irlandeses católicos de los inquilinatos de ciudades como Nueva York y Boston eran las partes

móviles de una nueva clase de política democrática, que pasaría a llamarse "política del aparato partidario". Apareció una nueva clase política constituida por patrocinadores urbanos y jefes de partido, mientras que la vieja elite de los *knickerbockers** neoyorquinos, los cuáqueros de Filadelfia y los brahmines de Boston se encontraba a la defensiva.[318]

Poco después de la Guerra Civil afloraron señales de resentimiento y desilusión en los círculos intelectuales del Este. La anterior visión de una nación progresista y redentora presentaba un paraíso agropecuario con incesantes oleadas de grano amarillo, donde, como escribió el historiador George Bancroft, "el campesino, viviendo como un buen vecino cerca de los campos que cultiva, se glorifica en la fecundidad de los valles". En 1878, dos décadas después, Henry Parkman podía escribir: "Ahora ... la aldea se ha convertido en urbe populosa, con fábricas y talleres, con hectáreas de inquilinatos, y millares de obreros inquietos, extranjeros ... para quienes la libertad significa libertinaje y la política significa rapiña".[319] El economista Henry George escribió en *Progreso y pobreza* (1871): "La gran ciudad, aquí es donde encontramos la mayor riqueza y la mayor pobreza. Y es aquí donde el gobierno popular se ha desintegrado con mayor claridad".[320] Un nuevo temor a la democracia y a sus implicaciones sociales revolucionarias surgió en la vieja elite patricia de Estados Unidos, tal como había sucedido en Europa.

¿Qué hacer? Los círculos liberales de Nueva Inglaterra y Nueva York, entre ellos Henry Adams y sus hermanos, organizaron grupos como la Liga Reformista para atacar el "sistema de despojos" y las nefastas pandillas políticas.** El lema de los reformistas era "buen gobierno". Sus campañas se concentraban en temas específicos como la reforma de la función pública y los cambios en la política monetaria y tarifaria del país. Sin embargo, por debajo de su programa de reformas estaba la profunda convicción de que las nuevas formas de política democrática ponían en jaque la integridad moral del país. A juicio de los reformistas, el gobierno estaba cayendo en manos de millonarios vulgares (los Vanderbilt, los Fiske y los Gould), inmigrantes ignorantes que cambiaban votos por sobornos

---

* Descendiente de los colonos holandeses de Nueva York. Por Diedrich Knickerbocker, nombre de un personaje ficticio del Washington Irving. *(N. del T.)*

** Estos incluían el célebre Tweed Ring que dominó la política de la ciudad de Nueva York hasta 1874 y el Whiskey Ring, que incluía a varios miembros del gabinete del presidente Ulysses S. Grant.

y bebidas y funcionarios electos corruptos que eran más leales a sus jefes partidarios que al bienestar público.[321] Henry George advirtió que había surgido una nueva clase dominante, "hombres de poder cuyos favores deben cortejar los ambiciosos" y que prevalecían en las votaciones y las convenciones. "¿Quiénes son estos hombres? ¿Los sabios, los buenos, los cultos?", preguntaba George. La respuesta era un enfático no. "Son jugadores, taberneros, pugilistas o algo peor ... Son al gobierno de estas ciudades lo mismo que la Guardia Pretoriana a la Roma decadente." Ese temor instó al presidente de Harvard, Charles W. Eliot, a sostener que los fundamentos de la ley y el orden estaban amenazados en Estados Unidos, y que era preciso hacer algo para reducir la influencia de la nueva política democrática.[322]

Henry Adams había regresado a Estados Unidos con la esperanza de iniciar una carrera política. Entendía que el gobierno republicano de Ulysses S. Grant daría la bienvenida al hijo de uno de los más ilustres fundadores del partido. Sin embargo, la turbulencia de la posguerra y las discusiones sobre la Reconstrucción contribuyeron a la exclusión de la dinastía Adams.* El defraudado Henry Adams se dedicó al periodismo político. Escribió una serie de artículos para *The Nation* de E. L. Godkin, y previsiblemente atacó al gobierno de Grant por su falta de criterio político. A juicio de Adams, él y otros liberales de abolengo constituían lo que medio siglo antes John Adams había llamado una "aristocracia natural", que podía salvar a la democracia americana de sí misma. "Por aristocracia", explicaba John Adams en 1814, "me refiero a un ciudadano que puede obtener dos o más votos en la sociedad, ya sea por sus virtudes, su talento, su cultura, su locuacidad" u otras características sobresalientes. Esta aristocracia, escribía, nunca puede sumar "más de un quinto –no, ni siquiera un décimo– de los hombres normalmente educados en ciencias y letras". Sin ellos, empero, el pueblo puede ser tan "injusto, tiránico, brutal, bárbaro y cruel" como cualquier déspota.[323]

A partir de 1870, un influyente grupo de intelectuales y reformadores de Nueva Inglaterra adoptó la idea de que una aristocracia natural podía imprimir un rumbo constructivo a las fuerzas de la democracia americana. Importantes órganos de opinión liberal tales como *The Nation,* de Godkin, y el *North American Review*

* En la historia de Estados Unidos, la Reconstrucción abarca el período 1865-1877 y el proceso por el cual los estados de la Confederación fueron reintegrados a la Unión después de la Guerra de Secesión. *(N. del T.)*

lamentaban que personas de la "mejor clase" no ingresaran en política.[324] Esta visión liberal de una aristocracia natural no pretendía ser elitista en un sentido malicioso. No era culpa de sus miembros que las personas de "honor, educación y propiedad" vinieran de las mismas familias y se educaran en las mismas escuelas (en 1896, Eliot, presidente de Harvard, estimó que había quinientos sesenta "linajes familiares" representados en Harvard y cuatrocientos veinte en Yale). Esta elite del Este tampoco excluía necesariamente a otros que pudieran presentar las mismas características; Eliot sostenía que la tarea de la democracia era multiplicar esa cantidad.[325]

En términos aristotélicos clásicos, este selecto linaje podría equilibrar las pasiones irracionales de la multitud. Brindaría una guía y un ancla a la nave del estado mientras entraba en aguas inciertas y traicioneras. La mayoría de estos líderes bien nacidos y educados ni siquiera tendría que postularse para un puesto. Los políticos electos aprenderían a consultarlos como "predicadores, maestros, juristas ... eruditos, hombres de ciencia, historiadores, economistas y filósofos políticos". Durante su gestión de cuarenta años como presidente de Harvard, la misión de Eliot consistió en transformar la universidad, un baluarte unitario, en campo de entrenamiento para esta nueva generación de dirigentes americanos, que luego serían llamados "los mejores y más brillantes". Otras universidades protestantes como Yale, Princeton y Dartmouth siguieron el ejemplo, y en 1884 el reverendo Endicott Peabody fundó la Groton School con la misma finalidad.

Eliot había quedado impresionado por los artículos que publicaba Henry Adams sobre la lamentable situación de la Washington republicana, donde advertía que sin reformas "nuestro gobierno y nuestra Unión se harán pedazos".[326] Adams escribía corrosivamente acerca de la corrupción en el Congreso, y el presidente Grant era blanco favorito de sus ataques. "Sus ideas sobre economía política eran las de un monarca feudal de hace mil años", escribió. ¿Qué esperanza había para un sistema político que elegía a ese palurdo trasnochado como presidente? "El progreso de la evolución [humana] desde el presidente Washington hasta el presidente Grant –se burló Adams años después– era refutación suficiente para incomodar a Darwin." Y la corrupción estaba encastrada en la democracia moderna. "Cuanto más estudio su funcionamiento, más tiemblo ante el futuro", le escribió a un amigo inglés.[327]

Para Adams una democracia corrupta era la extensión natural de un sistema económico que estaba "dividido en dos clases, una que roba y otra que es robada" (aquí imitaba claramente a Marx). Y

continuaba: "Nunca en la historia del mundo" se había puesto tanto poder económico "en manos de meros particulares" que "en definitiva lograrán dirigir el gobierno mismo". El artículo más incisivo de Adams, "La conspiración neoyorquina del oro", fue predecesor del periodismo de denuncia de fines de siglo. Casi lo expuso a un juicio por libelo, pero instó a Charles W. Eliot a ofrecerle un puesto de profesor en Harvard y la dirección del principal órgano de opinión esclarecida, la *North American Review.* Encontrándose perdido en Washington, "un lugar que no amaba, y ante un futuro que rechazaba", Adams aceptó y dejó la política para siempre.[328]

Eliot llevó a Henry Adams a Harvard para que ayudara a reformar los programas de enseñanza, de modo que la aristocracia natural de su país estuviera preparada para su misión de liderazgo. Adams se sintió a gusto con esa tarea. Le había escrito a su hermano Charles que "deseamos que un conjunto de jóvenes como nosotros o mejores inicie nuevas influencias no sólo en la política, sino en la literatura, el derecho, la sociedad, y en todo el organismo social del país". A juicio de Adams, esto incluía enseñar a sus alumnos las más recientes teorías históricas procedentes de las universidades alemanas e inglesas. Adams convirtió su seminario de historia medieval (sus alumnos incluían a Henry Cabot Lodge, futuro senador de Massachusetts, y al futuro historiador monetario J. Lawrence Laughlin) en un laboratorio para investigar la "tesis anglosajona", último giro en la revisión arianista de la historia.

En 1850 el filólogo alemán Friedrich Max Müller llevó a Oxford su versión de los orígenes arios de la civilización, dando nueva vida a la vieja afirmación de que la tradición inglesa de libertad y gobierno constitucional era un legado de los habitantes anglosajones de Gran Bretaña. Max Muller se oponía fieramente a las teorías raciales arianistas que entusiasmaban a sus colegas alemanes.*[329] Aun así, argumentaba que una tradición lingüística y cultural enlazaba a todas las sociedades de ascendencia aria del pasado y del presente, y en todas había producido instituciones religiosas, políticas y económicas paralelas. Los historiadores ingleses sobre quienes influyó Max Muller –Henry Maine, Frederick Pollock, James Bryce y E. A. Freeman– procuraron demostrar que los anglosajones

* "Para mí un etnólogo que habla de raza aria, de sangre aria ... es un pecador tan grande como un lingüista que habla de un diccionario dolicocefálico ... Es algo más que una babilónica confusión de lenguas. Es puro robo", escribió en *Biografías de palabras* (1886).

germánicos habían llevado a Gran Bretaña, desde los bosques y turberas de Escandinavia, una forma primitiva de democracia, que estaba en los orígenes del Parlamento y la libertad política moderna.

Sin embargo, esos libérrimos antepasados teutónicos ya no eran vistos como aristocráticos guerreros gobinianos. Sus admiradores de Oxford y Cambridge los domesticaron para adaptarlos a las expectativas de la clase media. Eran apacibles granjeros y agricultores que amaban la autonomía y la independencia; su noción de libertad implicaba un ámbito democrático.* Adams trasladó ese legado anglosajón a las costas americanas, donde las colonias anglófonas lo convertían en fundamento de su sociedad a partir del Mayflower Compact.** Adams y sus estudiantes publicaron en 1876 una serie de trabajos sobre las tradiciones legales y democráticas americanas como parte de un patrimonio que pertenecía a los pueblos germánicos libres de Europa así como al Nuevo Mundo. El granjero ario y el propietario agrícola anglosajón eran antepasados directos del pastor de Jefferson.[330]

El término "democracia anglosajona" pronto se convirtió en parte del vocabulario común de los estudiosos y políticos americanos. Su influencia se difundió con las populares conferencias de John Fiske sobre las ideas políticas de Estados Unidos (1880), la *Historia de la libertad anglosajona* (1890) de James K. Hosmer y los discursos de políticos como Henry Cabot Lodge, Albert Beveridge y Theodore Roosevelt.*** Los pueblos anglófonos, incluidos los americanos, formaban el linde occidental de las migraciones de los pueblos arios por Europa y Asia. Los estudiosos ya habían visto la migración como un punto crucial en la historia de la civilización. Ahora se convertía en hecho central de la historia de la libertad americana. El protestante anglosajón blanco resultaba ser el auténtico fundador del papel histórico mundial de Estados Unidos como nación redentora.

La tesis anglosajona atrajo a Henry Adams. Le agradaba que la Constitución no fuera producto de las circunstancias y el capricho individual, sino de un instinto cultural, herencia de la libertad

---

* Representado por el *witangemot* anglosajón, o "consejo de ancianos".

** Documento que firmaron en 1620 los "peregrinos" puritanos del buque *Mayflower*, y que sirvió como base de gobierno para la colonia de Plymouth, Massachusetts. *(N. del T.)*

*** Frank, primo de James Hosmer, era director de la escuela secundaria Great Barnngton, Massachusetts, y enseñaría la versión anglosajonista de la historia de Estados Unidos a su alumno favorito, W. E. B. Du Bois.

germánica. Como doctrina política, la tesis anglosajona también apelaba a una visión conservadora y burkeana de la libertad y las constituciones que era compartida por Henry Adams y muchos liberales del siglo diecinueve. Los miembros de la "raza" anglosajona o inglesa habían sido los constructores de una antigua casa de libertad. Ahora correspondía a sus sucesores aprender y practicar los hábitos, costumbres y tradiciones que mantendrían esa estructura de tal modo que ese legado de libertad pudiera continuar sin obstáculos.

No obstante, la *tradición* obtenía influencia en la historia de la libertad moderna a expensas del *progreso*. El legado americano de libertad política y gobierno constitucional existía al margen de la confluencia de sus fuerzas políticas y sociales. El desarrollo de la sociedad no expandía la herencia alemana original; al contrario, ese desarrollo sólo podía erosionar sus cimientos primitivos. Adams reservó su juicio personal sobre estos temas para una novela que publicó en 1880, titulada *Democracia*. Su protagonista Mrs. Lee, anfitriona política de Washington, formula el tema del libro con estas palabras: "Debo saber si Estados Unidos está errado o no". Al final del libro Henry Adams ha intentado convencer a su lector de que aquello que antes era válido en la democracia americana ha quedado sepultado bajo algo que es fundamental e irremediablemente erróneo.

La novela demuestra que la república fundada por Washington y Jefferson ya no existe. Se ha transformado en un caos político y social, y también en "parálisis moral". Un aire de decadencia oriental impregna la novela: las escenas y personajes están rodeados por una atmósfera prostibularia, con "alfombras bordadas e hilados de oro de Japón y Teherán" y "una extraña mezcla de bocetos, pinturas, abanicos, bordados y porcelana". Los personajes más admirables pertenecen a linajes distinguidos, familias donde, como diría el presidente Eliot de Harvard, "son hereditarios los modales gentiles, los gustos cultivados y los sentimientos honorables". Varios se aferran a su status como parte de esta aristocracia natural y, como los amigos liberales de Adams, abogan con entusiasmo por la reforma. Sin embargo, son aficionados impotentes e ineficaces en una sociedad donde, como dice un personaje, "la bazofia flota en la superficie de la política".

El patrocinio y la corrupción se han convertido en la corriente sanguínea del país. Las elecciones presidenciales son obtusos concursos de popularidad: cuando el presidente y su esposa aparecen en una fiesta, semejan "figuras mecánicas [...] sus rostros despojados de toda inteligencia [pero] representativos de la sociedad

que los rodea". El dinero y la codicia reemplazan la virtud y el espíritu público como fuerzas motivadoras en Washington. La figura más corrupta del libro, el senador Ratcliff, es también la más poderosa. Es amo de la política precisamente porque comprende que "ahora no se trata de principios sino de poder"; sus seguidores entienden que "su principio debe ser la ausencia de principios". Ratcliff le confiesa a su visitante, la señora Lee: "En política no podemos mantener las manos limpias".

Al escuchar a Ratcliff, la señora Lee "sintió como si hubiera llegado al corazón de la política, de modo que podía, como un médico con su estetoscopio, medir la enfermedad orgánica". Esa enfermedad, comprende, es "la parálisis moral ... una atrofia de los sentidos morales por falta de uso". ¿Era esta parálisis producto de "dementes morales" como Ratcliff, o algo más vasto? "¿Estaremos siempre a merced de rufianes y ladrones? –se pregunta–. ¿Un gobierno respetable es imposible en una democracia?" Los otros personajes perspicaces le brindan poca ayuda. Cuando ella le pregunta a Carrington (vocero de Henry Adams) si traería de vuelta a la "vieja sociedad" de caballeros rurales virginianos de Jefferson y Washington para salvar la república, él responde: "¿Para qué? No podría sostenerse. Ni siquiera el general Washington podría salvarla. Antes de morir él había perdido su ascendiente en Virginia, y también el poder". Ni siquiera la más brillante dirigencia podría resistir una corrupción que ha penetrado en el funcionamiento mismo de la sociedad americana. Ninguna reforma puede purgar la democracia, insiste Carrington, "mientras el ciudadano estadounidense sea lo que es". El embajador búlgaro, el barón Jacobi, resume la situación de esta manera:

> En toda mi experiencia no he encontrado sociedad que tenga tantos elementos de corrupción como Estados Unidos. Los niños de la calle son corruptos, y saben cómo engañar. Las ciudades son corruptas, al igual que los poblados, condados, las legislaturas estatales y jueces. Por doquier los hombres traicionan la confianza pública y privada, roban dinero, huyen con fondos públicos.

Dentro de cien años, predice el barón Jacobi, Washington será como Roma bajo los papas Médicis o bajo Calígula. Con desesperación y disgusto, la señora Lee se muda a Europa, optando por el Viejo Mundo porque al menos tiene el valor de enfrentar su propia corrupción. "La democracia me ha destrozado los nervios", suspira.

Democracia fue un bestseller, tanto en Estados Unidos como en Inglaterra, pero Henry Adams no escribió una continuación, sino que se consagró a revelar cuándo había sucedido esa desastrosa transformación del país. Su *Historia de los Estados Unidos de América durante los gobiernos de Jefferson y Madison* se publicó en nueve volúmenes entre 1889 y 1891. Era el producto de tragedias personales gemelas que ahondaban su propio pesimismo: el suicidio de su esposa en 1887 y la muerte de su padre. El trabajo revelaba el momento en que la corrupción reemplazaba la virtud en la historia americana, en que el legado anglosajón de libertad desaparecía para siempre. Ese momento era la Guerra de 1812, cuando la idea original acerca del papel histórico del país se disolvía en una sórdida batalla por la tierra, el dinero y el imperio.

Adams describía cómo los americanos iniciaban la guerra contra Gran Bretaña y Canadá por afán de expandir sus fronteras, para crear un imperio donde no reinaban la libertad y la "marcha del espíritu", en la frase de John Quincy Adams, sino la codicia y la conquista. La aristocracia natural de Estados Unidos degeneraba en demagogos ambiciosos como Aaron Burr, el ex vicepresidente de Jefferson, o lacayos de los nuevos dueños de la riqueza industrial. Después de 1815 el crecimiento físico y económico del país continuaba sin cesar, pero "el pueblo americano realizaba sus tareas cotidianas sin mucha competencia ni esfuerzo mental ... el resultado era de mayor interés para un censo que para la historia". Después de 1815 los americanos no presentaban "ninguna prueba de que el ser humano fuera más consciente de un destino elevado que la hormiga y la abeja", escribió amargamente Adams. El progreso ahora se medía en términos mecánicos y no espirituales, y su símbolo era el vapor de Robert Fulton. El nuevo rostro imperial y materialista del carácter nacional se fijó para siempre.[331] Citaba la advertencia que hizo Jefferson cuando se declaró la guerra contra Gran Bretaña: "Nuestro enemigo tiene el mismo consuelo de Satanás cuando expulsaron a nuestros primeros padres del Paraíso; transforma nuestra pacífica y agrícola nación en un país militar y manufacturero".[332]

La historia de la corrupción de Estados Unidos aparece impulsada por las impersonales fuerzas históricas que Comte y Darwin contribuyeron a definir, aunque ahora coloreadas por el pesimismo de Adams. En la historia americana la "evolución de la raza" se convierte en un "teatro sangriento" donde la lucha por la vida se convierte en la batalla de naciones y pueblos por la supremacía. Ni siquiera individuos vigorosos como Jefferson y Madison podían

seguir "la dirección contraria a la civilización moderna" ni evadir "las leyes de Natura y los instintos vitales". Pero Adams aún no encontraba una ley determinista comteana que explicara la decadencia de la civilización americana como totalidad. Cuatro años después, cuando su hermano Brooks le presentó un extenso y apresurado manuscrito, comprendió que la había hallado.

BROOKS ADAMS: LA LEY DE LA CIVILIZACION Y LA DECADENCIA

Si los cambios políticos de Estados Unidos inspiraron el pesimismo de Henry Adams, los cambios económicos impulsaron a Brooks Adams a abordar el tema de la "decadencia". Esos cambios habían sido cataclísmicos. En 1870 las granjas americanas aún producían más riqueza que las fábricas; hacia el 1900 la producción industrial era tres veces superior a la agrícola. A diez años de la Guerra Civil, las principales personalidades e instituciones de la era industrial moderna ya estaban en su sitio. El ferrocarril transcontinental se completó en 1869, y un año después John D. Rockefeller creó la Standard Oil Company en los yacimientos petrolíferos del oeste de Pennsylvania. Al año siguiente J. Pierpont Morgan fundó Drexel, Morgan & Company y se convirtió en el banquero más poderoso del mundo. En 1876 Andrew Carnegie fundó United States Steel, prototipo de las grandes empresas industriales, Thomas A. Edison inauguró su laboratorio de Menlo Park y Alexander Graham Bell presentó su primer teléfono funcional en la Exposición del Centenario de Filadelfia. La exposición era un potente símbolo del predominio de la máquina en el nuevo paisaje americano.[333] Durante ese mismo período, la población del país se duplicó. Gran parte de ese incremento se debió a la primera gran oleada inmigratoria, que llevó a las costas americanas más de diez millones de personas entre 1860 y 1890. En la oleada siguiente, de 1890 a 1914, llegarían otros quince millones desde Rusia y la Europa meridional, con gran cantidad de judíos.

Estas transformaciones eran un doble golpe para una elite social e intelectual que ya había sido sorprendida por la política democrática masiva. El poder de las grandes empresas y monopolios parecía una amenaza tan decisiva para los valores tradicionales como los aparatos partidarios. En el año siguiente a la Exposición del Centenario estallaron varias huelgas ferroviarias, y en 1873, 1893 y 1906 hubo

grandes pánicos financieros. La concentración industrial, la incertidumbre económica y la inquietud laboral se convirtieron en hitos de la Edad del Oropel *(the Gilded Age,* una expresión inventada por Mark Twain que sugería una pátina de esplendor material sobre una profunda decadencia moral y social).

Para el joven Albert Jay Nock, que crecía en Nueva York, el país parecía estar en las garras de lo que él llamaba "economismo", el cual "interpretaba toda la vida humana conforme con la producción, adquisición y distribución de riqueza". El nuevo lema era "Aprópiate", que era la "moral del saqueador". Mirando las grandes figuras de la nueva era industrial, como Carnegie, Rockefeller y Fricks, Nock se preguntaba "si valía la pena tener riquezas cuando para ello, como era manifiesto, uno tenía que ser como esos hombres. Para mí, al menos, decididamente no vale la pena".[334] Nock manifestaba su acuerdo con otras "mentes desarrolladas" de su tiempo, entre las que incluía a William Dean Howells, Mark Twain, Walt Whitman, John Hay, Henry Cabot Lodge y Henry y Brooks Adams.

Una combinación de agravio moral con esnobismo intelectual instaba a esos hombres a atacar a la clase propietaria y los millonarios –"un gárrulo caudal de bárbaros con lentejuelas y encaje", según E. L. Godkin– y simpatizar con el movimiento obrero, aun en sus formas más radicales. El director de *Harper's Monthly,* William Dean Howells, presentaba una opinión muy favorable del movimiento obrero radical en sus populares novelas, al igual que Henry James en su *Princesa Casamassima.* Esta se publicó en 1886, el mismo año en que una bomba mató a siete policías durante un mitin anarquista en Haymarket Square, Chicago. Cuando los anarquistas que hablaron en el mitin fueron sentenciados a muerte por homicidio, Howells, Henry Adams y Oliver Wendell Holmes pidieron clemencia para los condenados. En respuesta a la sentencia, Howells declaró: "Después de cincuenta años de optimista satisfacción con la 'civilización' ... abjuro de ella". Howells creía que Estados Unidos sólo podía salvarse si volvía a "una auténtica igualdad".[335]

Las figuras literarias y los reformadores sociales expresaban preocupaciones que sonarían familiares en el siglo siguiente. Condenaban la visible pobreza de las barriadas urbanas y los inquilinatos obreros. Despotricaban contra la brecha entre ricos y pobres, alegando que era cada vez más ancha, y lamentaban la desaparición de la clase media. *Progreso y pobreza,* de Henry George, que se convirtió en la Biblia del movimiento progresista, manifestaba estas preocupaciones. "La asociación de la pobreza con el progreso es el gran enigma de nuestros tiempos. Es el acertijo que la Esfinge

del destino plantea a nuestra civilización, y no responderlo equivale a ser destruidos".[336]

Era el acertijo que desconcertaba a Brooks Adams, y que decidió resolver. Este abogado adhirió cada vez más al determinismo social darwiniano y comteano de su hermano Henry (ambos fundarían la Asociación Americana de Ciencias Sociales). A su entender, Brooks Adams encaraba el funcionamiento de la sociedad americana sin falsos sentimientos morales. En un orden civil estable, declaró en un artículo para *North American Review,* "las leyes son hechas por los más fuertes, y deben ser obedecidas".[337] Durante su breve estancia como docente en la Facultad de Derecho de Harvard, de 1882 a 1883, Brooks ayudó a fundar la escuela de pensamiento jurídico llamada realismo legal, que luego se asociaría con su amigo Oliver Wendell Holmes. Para los abogados como Holmes y Adams, el imperio de la ley era "el enemigo natural de la anarquía y el despotismo", pero también del "poder y la codicia" de hombres como Morgan o Rockefeller.[338]

El interés de Brooks en limitar el crecimiento y poder del capital industrial privado lo llevó, como a su hermano mayor Henry, hacia ideas socialistas e incluso marxistas. La reforma política o legal nunca sería suficiente. Como la anticuada e ingenua fe en la democracia, los principios económicos *laissez-faire* ya no eran aplicables en la era moderna. El liberalismo clásico, con sus "absurdas" esperanzas de una sociedad libre e igualitaria, exclamaba Brooks, no lograba explicar el crecimiento del poder disponible en la sociedad industrializada moderna, tanto en el sector público como en el privado. La libre competencia sólo permitía que los grandes devorasen a los pequeños, creando monopolios de poder privado que amenazaban el bien público.[339] En un mundo que había evolucionado más allá del *laissez-faire,* creía Brooks, la ley y el poder nacional del estado se convertían en los grilletes de hierro que mantendrían unida una sociedad industrial hipertrófica, mientras otras fuerzas –los monopolios por una parte, el anarquismo y el comunismo, por la otra– amenazaban con escindirla.*[340] En verdad, le explicaba el afligido Brooks a su hermano, la anarquía sería el

* En cuanto a la democracia americana, cuando el presidente Eliot dio una de sus conferencias en la Facultad de Derecho y señaló que Brooks no parecía tener mucho respeto por el gobierno democrático, Brooks estalló: "¿Se cree que soy un condenado idiota?"

resultado inevitable del desequilibrio creado por el capitalismo industrial americano si no se le ponía coto.[341]

La advertencia indujo a su hermano a romper con el Partido Republicano que su padre había contribuido a fundar. Brooks sostenía que los candidatos presidenciales republicanos eran meros títeres de los monopolistas y plutócratas, y ya en 1884 trató de llevar a colegas republicanos liberales e independientes como Henry Cabot Lodge, E. L. Godkin y el presidente Eliot al Partido Demócrata. En 1892 Brooks y Henry realizaron una activa campaña a favor del candidato presidencial demócrata Grover Cleveland como paladín del pueblo contra Wall Street y sus aliados de la banca internacional. Brooks pronunció un discurso ante la Liga de Reformas Tarifarias titulado "La revolución plutocrática", un incisivo ataque contra lo que su amigo, el patricio Theodore Roosevelt, luego llamaría "los malefactores de grandes riquezas". Brooks advertía que el crecimiento en poder y tamaño de las empresas capitalistas estaba alimentando las fuerzas del resentimiento entre los pobres y los oprimidos. El nuevo Partido Populista, que obtuvo el respaldo de granjeros del Medio Oeste y del Sur, así como de los obreros, conduciría inevitablemente a la revolución a menos que se hiciera algo para restringir las fuerzas de la competencia y la concentración económica.[342]

En mayo de 1893 la bancarrota de la National Cordage Company provocó una conmoción en el mercado bursátil. Como confirmando las advertencias de Adams sobre los peligros del capitalismo internacional, el banco inglés Baring, importante acreedor de las empresas estadounidenses, se derrumbó al mismo tiempo. Esto provocó una fuga masiva de oro y capitales, y el pánico financiero se convirtió en una depresión en gran escala. Más de quince mil empresas quebraron, mientras quinientos setenta y dos bancos cerraban sus puertas y se liquidaba un cuarto del capital ferroviario americano. Era un anticipo del crash de 1939, y para los jóvenes intelectuales progresistas como Lincoln Steffens, que cubría estas noticias para el *Evening Post* de Nueva York, fue una lección inolvidable sobre las consecuencias del capitalismo "desencadenado".[343]

También fue una dura lección para la familia Adams. Como otros críticos opulentos del capitalismo pasado y presente, tenían fuertes inversiones. El colapso del State Street Bank de Boston amenazó con borrar la fortuna de los Adams. Henry estaba en Europa cuando recibió una carta de sus hermanos advirtiéndole que estaban al borde de la bancarrota. Henry regresó a la sede familiar de Quincy el 7 de agosto. Resultó ser una falsa alarma: el

dinero de la familia estaba a salvo. Pero el trauma dejó su marca, sobre todo en Brooks. Poco después detuvo a su hermano cuando se cruzaron en el vestíbulo y le dio un gran fajo de papeles. "Por favor, lee este manuscrito y dime si vale la pena publicarlo o si es una locura", dijo.[344]

Henry lo llevó al jardín y lo leyó mientras Brooks se paseaba a poca distancia. No, le aseguró Henry al terminar, el manuscrito no era "el sueño de un maniático". Brooks había puesto el pánico de 1893 en una perspectiva mundial digna de un historiador profesional. Más aún, había logrado lo que Henry había intentado siete años antes. Brooks Adams había establecido un principio "científico" definitivo de crecimiento y declinación social en la era moderna, el cual llamó (y así se tituló el libro) "la ley de la civilización y la decadencia".

Brooks Adams luego sostendría que *La ley de la civilización y la decadencia* no se inspiró en el pánico de 1893 y el temor de haber perdido la fortuna familiar. Declaró que la idea se le había ocurrido en 1889 cuando visitaba las monumentales ruinas romanas de Baalbek en Siria. Mientras contemplaba los macizos capiteles y las columnas caídas "me embargó la convicción ... de que la caída de Roma se había producido por una competencia entre la mano de obra esclava y libre y una inferioridad en la industria romana".[345] La escena sitúa a Brooks en la gran tradición histórica de un Gibbons en las ruinas del Capitolio y el romanticismo pesimista de un Volney o un Gobineau. Pero también había un eco del principio de la *Historia de los Estados Unidos* de su hermano, donde Henry Adams imagina a un viajero de 1800 mirando las columnas inconclusas del Capitolio de Washington y reflexionando sobre una nueva Roma que se elevará al destino de la antigua.

Ambos hermanos Adams estaban convencidos de que las fuerzas de la expansión económica estaban disolviendo el singular status de su país. Los americanos de la Edad del Oropel se habían vuelto "como todos los demás pueblos", tal como su bisabuelo John Adams había lamentado cien años antes, "y se comportarán como otras naciones".[346] La nación redentora era un imperio industrial y comercial como sus antiguos equivalentes europeos. Por tanto, concluían ambos, debía sufrir el mismo e inexorable eclipse. Brooks Adams le dijo a su hermano que pensaba seriamente en titular su libro "El camino del infierno".[347]

Brooks Adams había fusionado los principios comteanos y darwinianos de su hermano con un férreo vitalismo determinista y luego los había insertado en el corazón de la teoría de la sociedad

civil. La historia de la sociedad civil o comercial es la historia del dinero como fuerza *física*, nada más, y nada menos: "Al acumularse el dinero, la sociedad se concentra en naciones. Al menguar el dinero, la civilización decae". Brooks Adams abolía la distinción crucial que habían hecho Adam Smith y otros entre actividad económica en sus formas premoderna y moderna. No había diferencia, porque todas las formas de ganar dinero se basaban en los mismos instintos animales, el miedo y la codicia: "En el momento de la acción, el ser humano obedece casi invariablemente un instinto, como un animal".

Estos instintos hereditarios eran regidos por leyes físicas infalibles, pues "la historia, como la materia, debe ser gobernada por la ley".[348] El miedo y la codicia determinan "el ascenso y caída" del individuo en "la escala social", así como dictan el ascenso y caída del mercado. Esos instintos también determinan el ascenso y caída de las naciones en esta versión de la rueda de la fortuna, un ciclo repetitivo de expansión, concentración y colapso.[349]

Esta visión de la historia económica del Imperio Romano se convirtió en parábola de la lucha entre el capital y la mano de obra en los Estados Unidos de la Edad del Oropel. La concentración de riqueza y el crecimiento del imperio destruyeron al pequeño terrateniente romano, que era, como el propietario agrícola jeffersoniano y el granjero anglosajón, portador de armas y amante de la libertad. La libertad de los pequeños granjeros, concluía Adams, aumentaba el poder de los propietarios senatoriales y los "capitalistas" agropecuarios. Mientras el pueblo romano se hundía en la servidumbre y la miseria, la clase senatorial tenía que contratar mercenarios para defender su riqueza y afianzar una frontera cada vez más inestable contra los enemigos de Roma. El espíritu marcial romano declinó, los mercenarios se convirtieron en dictadores, la frontera se derrumbó y las hordas bárbaras invadieron el imperio. En la teoría de Brooks Adams, como observaría luego Charles Beard, el "sistema imperial, burocrático y centralizado" de Roma "se disuelve en ruinas" por culpa de un capitalismo exacerbado.[350]

Luego Brooks describe cómo la Edad Oscura descendió sobre Europa durante siete siglos. Bajo los bárbaros, la economía monetaria europea cesó abruptamente. El proceso de concentración monetaria se reinició lenta y penosamente, primero en las ciudades durante las Cruzadas, luego entre los Médicis y otros príncipes comerciantes del Renacimiento. Según la teoría de Adams acerca del dinero como energía, la extracción de metales del Nuevo Mundo lanzó la civilización europea a la era moderna, cuando la concentración

de riqueza y la concentración de poder estatal iban de la mano, como en la Roma imperial.

Pero ahora se había llegado a otra crisis. La victoria de Gran Bretaña en Waterloo marcaba el inicio de una era de mayor concentración de energía y riqueza, con banqueros ingleses y judíos dominando la escena europea. En el siglo diecinueve, "el capital es autocrático, y la energía se descarga por los organismos más aptos para dar expresión [a su poder]", a saber, las grandes empresas modernas. Los instintos vitales también declinan en otros ámbitos. "El intelecto científico se propaga, mientras se esfuma la imaginación y decaen los tipos emocional, marcial y artístico de virilidad." Entretanto la industrialización, alimentada por la demanda de las clases prósperas urbanas, deprime los precios agrícolas y el granjero independiente desaparece en Europa y Estados Unidos, tal como sucedió en la era de Trajano.[351]

Luego venía lo que Brooks Adams consideraba el golpe final contra la civilización moderna: la adopción del patrón oro, primero por Gran Bretaña en 1876 y poco después por los principales países industrializados.* El patrón oro concentraba toda la energía vital restante en la sociedad en manos de lo que su hermano llamaba maliciosamente "Wall Street, State Street y Jerusalén". Para Brooks Adams, el patrón oro representaba la victoria definitiva de la civilización capitalista sobre sí misma. Las otras características e instituciones de la sociedad civil moderna –opulencia material, mercados libres en bienes y mano de obra, estado-nación– perderían toda su energía, provocando un estancamiento y colapso del cual 1893 era sólo un anticipo. Al cabo, "los sobrevivientes de dicha comunidad" carecerían de la energía necesaria para resucitar el proceso social, pues el poder monopólico del oro y la riqueza industrial se encargarían de agotarla literalmente. "Como la energía de la raza se ha agotado", debe "permanecer inerte", concluía Brooks Adams en un estremecedor pasaje que evoca a Gobineau, "hasta recibir nuevo material energético con la infusión de sangre bárbara".[352]

---

* Aquí no podemos detenernos en las complejidades de la batalla por el bimetalismo a fines del siglo diecinueve. Sin embargo, Henry Adams aclaraba que su postura a favor de la plata nacía menos de la preocupación por los granjeros del Medio Oeste y del Sur que por su odio al capitalismo en gran escala (*Education*, pág. 355), mientras que *La ley de la civilización y la decadencia* se publicó primero como un panfleto a favor de la plata titulado *El patrón oro*, en 1895.

La ley de la vitalidad de Brooks Adams era un juego de suma cero que, con la dirección determinista de la fuerza, la energía y el instinto, restaba sentido a la noción de civilización. Todas las sociedades y civilizaciones obedecen las mismas leyes mecánicas, al margen del origen, los modales o el carácter moral.* La pretensión de que Estados Unidos fuera la nación redentora no sólo se había desvanecido, sino que la idea misma era ilusoria. En las sociedades del pasado y del presente, "existe una sola moral, la moral del éxito". O, como escribía sombríamente en una carta a su hermano en 1898, "La forma de la sociedad que perece siempre es errónea, y la forma de la sociedad que sobrevive siempre es atinada".[353]

La ley de la civilización y la decadencia conmovió a Henry Adams en la misma época en que descubría *Degeneración* de Max Nordau en una librería de Washington.[354] Henry estaba convencido de que no quedaban esperanzas para Estados Unidos, Gran Bretaña y Europa, lo que otros estudiosos comenzaban a llamar la civilización "occidental". Su desesperación anticipaba a otros profetas del desastre como Paul Ehrlich. "Dos generaciones [más] deberían saturar el mundo con nuestra población –escribió Adams en 1898– y agotar las minas. Cuando llegue ese momento, llegará la decadencia económica, o la decadencia de la civilización económica."[355] Los hermanos Adams creían que en las sociedades industriales la supervivencia del más apto significaba la supervivencia del más barato, y las naciones que tenían los recursos más baratos en mano de obra y recursos naturales estaban destinadas a prevalecer. En consecuencia, con el tiempo México debía primar sobre Estados Unidos, así como China y Asia sobre Gran Bretaña y Europa.[356]

También vislumbraban, en el mejor estilo Adams, una poderosa conspiración que conducía a Estados Unidos y la civilización occidental a la destrucción. Brooks escribió: "Inglaterra está tan gobernada por los judíos de Berlín, París y Nueva York como por los de su propio suelo. Es una especie de vasto sindicato, y al controlar Londres controlan el mundo". Henry observó que el gobierno de Cleveland estaba atrapado "entre los judíos y los gentiles" de Wall Street, y Brooks respondió que la última gran batalla por los recursos económicos del mundo se libraría en Estados

* "La velocidad del movimiento social de *cualquier* comunidad es proporcional a su energía y su masa, y su centralización es proporcional a su velocidad" (lo destacado es del autor).

Unidos, pues sólo allí los "judíos" podían contar con una "inagotable mina de oro".[357]

Theodore Roosevelt describió la rencorosa melancolía de Brooks durante una visita a su hogar a fines de siglo: "Aquí lo pasa deliciosamente, regodeándose en el desánimo ante los espantosos desastres sociales y cívicos que considera inminentes".[358]

Henry, entretanto, comenzó a formular su propia serie de leyes decadentistas de la "disipación". Partiendo de *La ley de la civilización y la decadencia*, buscó otras dos fuentes de inspiración aparentemente contradictorias. La primera era *El enigma del universo* de Ernst Haeckel, con su sugerencia de que todo avanza hacia una totalidad cada vez mayor. La otra era la segunda ley de la termodinámica, la ley de la entropía, que establecía que la energía del universo es finita y se está agotando. Henry Adams llegó a la feliz conclusión de que la raza humana seguía un curso evolutivo acelerado que culminaría en la extinción y la muerte. No sólo la sociedad moderna sino el planeta y todo el sistema solar estaban agotando su calor y su energía. En el 2025, a lo sumo, el planeta quedaría reducido, como el Sol y la Luna, a un gélido terrón de materia girando en la nada del espacio.[359]

"No negaré que la sombra de este acontecimiento venidero me ha cubierto." La búsqueda de un refugio sagrado en medio del caos inminente lo condujo hacia la Edad Media europea, que inspiró su obra histórica más famosa, *El Mont Saint-Michel y Chartres* (1904). Al igual que los románticos europeos, Henry Adams sólo podía guarecerse de "los males presentes del mundo, sus vastos armamentos, sus enormes acumulaciones de capital, su creciente materialismo y su degradación espiritual" en una suerte de reclusión nostálgica.[360] Su héroe Thomas Carlyle había dicho que la sociedad industrial estaba en garras del "movimiento y automovimiento más acelerado, con energía convulsiva, como poseída por un demonio". La ciega energía de la civilización moderna, simbolizada por la potente turbina que había visto en la Exposición de Chicago, se oponía a la serenidad espiritual del pasado, simbolizada por el culto medieval de la Virgen María: "Ni todo el vapor del mundo podría, como la Virgen, construir Chartres". Sin embargo, Henry Adams no permitió que el libro circulara, excepto en privado, hasta después de su muerte. Tomó la misma decisión con su autobiografía, *La educación de Henry Adams*. Como Burckhardt, no veía cura para los males que había diagnosticado, excepto la resignación y el alejamiento. Frente a las clamorosas fuerzas de la modernidad, "sin duda lo mejor es el silencio".

FRONTERA, IMPERIALISMO Y ESTADO POSTLIBERAL

En 1893, el mismo año del pánico financiero y la génesis de la ley de la civilización y la decadencia de Brooks, un joven historiador americano llamado Frederick Jackson Turner presentó a sus colegas un trabajo titulado "La significación de la frontera en la historia de Estados Unidos". Turner argumentaba que "la conquista del Oeste" no era sólo una parte de la historia del país sino su episodio central, crucial para el carácter progresista del país y su autoimagen de nación redentora. La frontera, declaraba Turner, había sido "el punto de encuentro entre el salvajismo y la civilización". Pero ese límite no era estático sino dinámico. Durante trescientos años había representado "un nuevo campo de oportunidades, una puerta de escape frente a las cadenas del pasado; y lozanía y confianza, y desprecio por la vieja sociedad". En síntesis, había permitido escapar de la corrupción. Con su promesa de tierras libres y abiertas, la frontera del Oeste había renovado continuamente la sensación de que los americanos eran un pueblo libre y virtuoso.[361]

Ahora, sin embargo, por primera vez en la historia americana, la frontera había desaparecido. La expansión continua había cesado con la desaparición de las últimas tierras públicas no reclamadas (la franja cheroqui, en 1889) y ciertos hechos tales como la captura de Gerónimo y la batalla de Wounded Knee. La frontera como fuente de renovación estaba cerrada para siempre. Las consecuencias, advertía Turner, podían ser tremendas. En un eco consciente o inconsciente de George Berkeley, Turner declaraba que "el oeste mira hacia el futuro, el este hacia el pasado". Estados Unidos corría peligro de formar parte del pasado en vez de ser faro del futuro.

Turner volvía a plantear el viejo problema que la familia Adams había enfrentado durante generaciones –la nación redentora frente a su inevitable corrupción– en el marco del final del "imperio de la libertad". El final de la expansión hacia el oeste significaba el término de la expansión perpetua del país, algo que Jefferson y otros habían encarado como garantía de libertad y progreso. Eso significaba el fin del progreso americano y su aspiración de imperio universal.

¿O no? Mientras Turner publicaba estas reflexiones, un grupo de americanos influyentes buscaba un nuevo imperio de libertad allende las costas de California, en el Pacífico. En 1893 el Congreso había debatido la anexión de las islas hawaianas, donde existía la base naval de Pearl Harbor. La medida se reprobó pero, como

observó uno de sus defensores, el capitán Alfred Thayer Mahan, "Quiéranlo o no, los americanos ahora deben buscar en el exterior ... Por su posición geográfica, Estados Unidos debe ser una de las fronteras a partir de las cuales, como desde una base de operaciones, cobrará energía el poderío marítimo del mundo civilizado".

También había entusiastas del "nuevo imperialismo" en el círculo bostoniano de los hermanos Adams, entre ellos Theodore Roosevelt, Henry Cabot Lodge y Albert J. Beveridge. En 1898 sus filas incluían a Brooks Adams. "La civilización que no avanza, decae", escribió Brooks en 1900. Haciéndose eco de la tesis de Turner, explicaba que "el continente que ... dio un campo ilimitado para la expansión de los americanos está lleno" y era preciso suplantarlo mediante "la organización de un imperio occidental que se extenderá hasta el Asia".[362] Con un imperio en el Pacífico, pensaba Brooks Adams, Estados Unidos podría salvarse de la inevitable decadencia que él había predicho confiadamente sólo dos años antes. Algunos entusiastas del imperio incluso comenzaron a hablar de Hawai y la Cuenca del Pacífico como la "Nueva América".[363]

La idea del imperialismo como renovación inspiró a Theodore Roosevelt. Roosevelt había escrito una reseña de *La ley de la civilización* para la revista *Forum*, alabándolo por "su desagradable elemento de verdad ... la semejanza entre el mundo tal como es hoy y el mundo romano del Imperio". Como Adams, Roosevelt se preocupaba por el rumbo de su país, con el crecimiento de una clase baja urbana y su "deificación del mercado de valores, el comercio y la fábrica".[364] Pero como estudioso de la teoría de la degeneración, creía que esta declinación podía invertirse mediante una acción saludable y vigorosa, tanto en el nivel personal –mediante la cacería, el uso de armas, la equitación y el ejercicio al aire libre– como en el nivel político, haciendo que Estados Unidos adoptara un papel más firme en los asuntos mundiales. El imperio, en la confiada opinión de Roosevelt, pondría coto a los "graves signos de deterioro de los pueblos anglófonos".[365]

La busca de un imperio en el Pacífico podía ser renovadora en otro sentido. Impondría una armonía de intereses domésticos en la política estadounidense, incluido el gran capital, al encauzar hacia afuera las energías de la sociedad. En una carta a Brooks Adams del 18 de julio de 1903, Roosevelt observó que mantener los mercados asiáticos abiertos a la industria americana significaba mantener el control sobre los lazos del país con esos mercados: "Es axiomático decir que el público debe ejercer algún control sobre las grandes carreteras y avenidas del comercio". Si los capitalistas

–"la gente de Morgan-Hill y sus simpatizantes"– se resistían, la única alternativa era la propiedad directa por parte del estado.[366] Lejos de ser herramientas de los intereses capitalistas, como declaraban los críticos, las colonias y dominios americanos en zonas tropicales remotas serían un saludable contrapeso para los intereses locales.

Aquí Henry y Brooks Adams se distanciaron. Henry vio la Guerra Hispanoamericana y el "fanatismo nacionalista" como parte de las mismas fuerzas que habían impulsado la Guerra de 1812, y consideró el ascenso de Estados Unidos al globalismo como nueva prueba de su declinación. Brooks, en cambio, lo veía como signo de salud civilizadora. Este imperio, como explicó en *El nuevo imperio y la supremacía económica de Estados Unidos*, señalaba el futuro del país como estado militar industrial.

Brooks encaró la guerra con España de 1898 como prueba de que su teoría original de la concentración monetaria había sido prematura; la distribución final de la energía y la fuerza global aún no se había alcanzado. Al adquirir colonias de una "civilización moribunda" (España) y suplantar el poder económico de otra (Gran Bretaña), Estados Unidos podría postergar indefinidamente la decadencia. En la inminente lucha darwiniana por los recursos mundiales, el éxito imperial sería la prueba de fuerza definitiva para las civilizaciones modernas.* Sin embargo, si la expansión cesaba, la única salida para las energías viriles y vitales sería la competencia económica, lo cual sólo beneficiaría a los capitalistas.**

Retrospectivamente, muchas predicciones de Brooks Adams, en *La supremacía económica de Estados Unidos*, parecen notables. Cuatro años antes que estallara el conflicto predijo que el equilibrio europeo, que había durado desde el colapso de Viena, se derrumbaría en una guerra. Profetizó la decadencia de Gran Bretaña como potencia mundial –"durante casi cien años Inglaterra ha actuado como la potencia de contención o rueda de equilibrio del mundo ... esa época parece haber pasado"– y el ascenso de

* "Somos una raza conquistadora", había proclamado su amigo el senador Albert Beveridge en un famoso discurso pronunciado en Boston en abril de 1898. "En el plan infinito del Todopoderoso ... las civilizaciones decadentes y las razas decadentes" deben sucumbir "ante la civilización superior de los hombres más nobles y viriles". Citado en B. Tuchman, *The Proud Tower* (Nueva York, 1970), pág. 177.

** Un punto de vista similar instó a los imperialistas liberales de Inglaterra y la Liga Pangermánica a abogar por un imperio alemán en Africa y Asia. Véase H. C. Matthew, *The Liberal Imperialists* (Oxford, 1973).

Alemania, así como una futura alianza anglosajona para contrapesar las ambiciones geopolíticas de Alemania. Incluso sugirió que la gran batalla económica del futuro se libraría entre el Occidente y la Cuenca del Pacífico. Pero cuando se examinan atentamente, las predicciones resultan ser los defectuosos productos de las leyes deterministas de Brooks. Por ejemplo, él se empeñaba en presentar el futuro papel geopolítico de Alemania en la jerga seudocientífica de su *Ley de la civilización y la decadencia:* "Los alemanes no pueden aumentar su velocidad porque no pueden extender su base y aumentar su masa. Nosotros podemos y lo hacemos". Pensaba que la futura alianza anglosajona no se centraría en el Atlántico sino en la India y en Asia, mientras que sus comentarios sobre la confrontación entre el Este y el Oeste se planteaban en típicos términos orientalistas.

Brooks Adams permanecía ligado al supuesto de que una civilización, como una sociedad, "es un organismo viviente total, con circulación, corazón y extremidades". Incluso comparaba las transacciones económicas con el corazón y el comercio con las arterias.[367] La vitalidad, enfatizaba, pasaba de uno de esos organismos vivientes, el Imperio Británico, hacia otro, los Estados Unidos. Escribió: "Pronto Estados Unidos deberá sobrellevar la carga que ha soportado Inglaterra. Pocos americanos pueden creer que la anticuada maquinaria administrativa que hemos heredado del siglo pasado sea apta para resistir semejante tensión. En ese caso tal vez debamos encarar la reorganización social".[368]

Si la expansión en ultramar debía servir como antídoto contra la declinación americana, también requería un nuevo estado que complementara el nuevo imperio. Una maquinaria estatal expandida tendría que reunir los recursos, la disciplina y el poder necesarios para un imperialismo competitivo. Su principio organizador, añadía Brooks, tendría que ser el socialismo de estado. Brooks, como su hermano Henry, no encaraba el socialismo en términos de clase; por decirlo burdamente, ambos tenían mucho que perder. En cambio, el socialismo sólo aplicaba al estado la eficiencia que según ellos ya se había obtenido en el sector privado cuando el capitalismo monopólico reemplazó el *laissez-faire.*[369] Como otros pensadores postliberales de Europa y Estados Unidos, Brooks Adams estaba convencido de que el siglo veinte estaba por desatar un crecimiento masivo en la escala de poder y la capacidad para la acción colectiva. El tamaño se convertiría en la clave de todo: "Desde la tienda minorista hasta el imperio, el éxito en la vida moderna reside en la concentración". De hecho, el gobierno del futuro sólo sería "una empresa gigantesca cuyo trabajo sería el de beneficiar materialmente

a sus miembros" a través del poder de los cuadros administrativos y las burocracias.[370]

Como muchos progresistas posteriores, Adams lamentaba que Estados Unidos se hubiera rezagado respecto de los países europeos en lo concerniente al tamaño y poder del gobierno.[371] Admiraba la Alemania del káiser Guillermo, donde el estado lograba ser eficiente y autónomo al tiempo que imponía una disciplina militar a sus miembros. Luego aprobaría el ingreso de Estados Unidos en la Primera Guerra Mundial, en 1917, precisamente porque creía que obligaría a su país a realizar las duras opciones que implicaba la construcción del estado administrativo omnipotente, como en Alemania.[372] En su novela *Democracia*, Henry Adams invocaba a George Washington como símbolo de un orden moral y social grácil y aristocrático que se había desvanecido para siempre. En cambio, Brooks Adams invocaba al general Washington como ejemplo de aquello que la fusión del poder militar y político podía lograr en el futuro.

¿Y quién dirigiría el nuevo leviatán, el complejo militar industrial de Estados Unidos? No es difícil discernir en las "poderosas mentes administrativas" de Brooks Adams una versión postliberal de la aristocracia natural del país, organizando y ajustando un gobierno intervencionista de acuerdo con las fuerzas sociales dinámicas del futuro. Los "mejores y más brillantes" no serían caballeros cultos y letrados, sino una elite tecnocrática, "el más alto vehículo energético" de la sociedad; sus consignas serían el "éxito", la "adaptabilidad" y "la apertura mental" en un mundo donde "no se permite que nada permanezca fijo". La tecnocracia de Brooks Adams anticipaba las opiniones de progresistas como Walter Lippmann y Herbert Croly, que aguardaban una democracia social americana sin clases, organizada y dirigida por las "mejores mentes". Por otra parte, prefiguraba a los ingenieros, técnicos y soldados obreros de Oswald Spengler, hombres "de instinto prusiano" y "disciplina, organizando el poder y la energía", es decir, el nuevo hombre fascista del siglo veinte.[373]

EPILOGO: EL ASCENSO DEL PESIMISMO RACIAL AMERICANO

–La civilización se está desmoronando ... He llegado a ser muy pesimista. ¿Has leído "El ascenso de los imperios de color", de ese tal Goddard?
–Pues no –respondí, un poco sorprendido por el tono.
–Bien, es un buen libro, y todos deberían leerlo. La idea es que si nos descuidamos, la raza blanca quedará totalmente sumergida. Esto es científico. Está demostrado.
–Tom se está poniendo muy profundo –dijo Daisy.
–F. Scott Fitzgerald, *El gran Gatsby*

El socialismo de estado era una solución para las oscuras y aparentemente inexorables fuerzas que preocupaban a muchos americanos a fines de siglo. Otra solución era la tesis anglosajona que Henry Adams había expuesto ante influyentes círculos políticos y académicos dos décadas antes. Esta solución señalaba la raza como clave de la decadencia nacional. Sus expositores convirtieron el mito arianista de Gobineau y otras versiones raciales de la teoría de la degeneración en parte de la escena política de Estados Unidos.

En su versión original, la idea de la "democracia anglosajona" no tenía connotaciones de exclusividad racial.[374] Una vez que se establecía la casa de la libertad anglosajona, no importaba quien la ocupara mientras preservara el legado original de autogobierno libre y responsable. ¿Pero qué sucedía si el carácter de los sucesivos dueños era drástica y catastróficamente diferente del carácter de los constructores originales? ¿Qué sucedía si los hábitos necesarios para mantener y construir esa casa de libertad dependían de instintos innatos que sólo los anglosajones podían aportar? Estas eran preguntas turbadoras que se prestaban a conclusiones y soluciones germanistas.

En abril de 1894 Henry Adams leyó un libro titulado *Vida y carácter nacional*, que predecía que las razas blancas aria y anglosajona serían eclipsadas por otras razas procedentes del Asia, el Africa y el Oriente Medio. Henry Adams tuvo que coincidir. "Las razas oscuras ganan terreno", reflexionó con cierto deleite, y las razas blancas deben "reconquistar los trópicos mediante la guerra y la invasión nómade o quedar excluidas, al norte del paralelo cuarenta".[375] Brooks Adams también se había preocupado por las infusiones de

"sangre bárbara" que contaminarían la "sangre nativa americana", que no se reproducía en cantidad suficiente.[376] Pero el pesimismo racial cobró auténtico ímpetu en Estados Unidos cuando la movilidad *económica* –el capitalismo rampante y su "gárrulo caudal de bárbaros con lentejuelas y encaje"– parecía menos amenazador para la civilización americana que la movilidad étnica de los millones de inmigrantes que habían llegado con la industrialización.

Ambos se relacionaban, por cierto. Después de 1870 los inmigrantes nacidos en el extranjero constituían la mayor parte de la fuerza laboral industrial. La idea de que los inmigrantes se sumaran a un "crisol" de identidades culturales no existía en el siglo diecinueve. Las grandes oleadas inmigratorias de fin de siglo eran, como ha señalado un estudioso moderno, "una importante fuerza de diferenciación" en la sociedad americana, separando "a los que llevan la marca del origen o legado foráneo de los que no la llevan".[377] Mientras la frontera renovadora de Frederick Jackson Turner se cerraba para siempre, extranjeros que tenían un idioma extraño, un aspecto extraño y hasta un olor extraño llegaban en cantidad creciente, concentrándose en masas cada vez más densas en las ciudades y los inquilinatos obreros.

La reacción consistió en un temor a la degeneración y la catástrofe racial. Los primeros movimientos antiinmigratorios, como los Know-Nothings de mediados del siglo diecinueve,* se concentraban en la amenaza que los católicos planteaban a un pueblo elegido protestante. Ignoraban a los judíos y no se interesaban en otras formas de distinción o identidad étnica.[378] Poco después de la Guerra Civil, sin embargo, las "crecientes hordas" del este y el sur de Europa, "en las sórdidas barriadas de las grandes ciudades", con sus "fieras pasiones" y costumbres foráneas, hacían que los integrantes de la aristocracia natural de Estados Unidos, como el profesor Charles Eliot Norton, de Harvard, se sintieran como exiliados en su propio país.[379]

Los autores comenzaron a señalar un nexo entre una libertad que era anglosajona en su cimiento histórico y una presencia racial

---

* El partido Know-Nothing era una organización política antiextranjera y anticatólica que floreció en Estados Unidos entre 1852 y 1856, como reacción ante la inmigración masiva procedente de Irlanda y Alemania. Se llamaba Partido Americano y fue conocido como Know-Nothing porque sus integrantes respondían *I know nothing* ("No sé nada") cuando les preguntaban sobre esta organización protestante. *(N. del T.)*

anglosajona que brindaba el "espíritu" o la "sangre" necesarias para sostener esa libertad frente a cambios disgregadores. Una línea permanente parecía separar a los "americanos nativos" anglosajones (como se llamaban a sí mismos) de los extranjeros y los no blancos.* El socialista Jack London, que citaba la amenaza del "peligro amarillo", se encontraba en un extremo político del consenso nativista. Henry Cabot Lodge, el amigo patricio de Brooks Adams, se encontraba en el otro.

Lodge, un ferviente estudioso de las teorías degeneracionistas de Gustav Le Bon, llevó a la política la tesis anglosajona que había aprendido como alumno de Henry Adams. En 1894, el mismo año en que se publicó *Degeneración*, de Nordau, contribuyó a fundar la Liga de Restricción Inmigratoria. Invocó la amenaza que sufría la raza nativa anglosajona para obtener respaldo para una fuerte legislación antiinmigratoria, aunque el presidente Grover Cleveland pronto la vetó. Lodge atacaba principalmente a los eslavos, los italianos y los judíos de Europa del Este ("los putrefactos, asexuados, codiciosos y embusteros judíos", en la pintoresca frase de Henry Adams). Lodge, la Liga de Restricción Inmigratoria y varios voceros progresistas tales como Josiah Strong y E. A. Ross veían a estos inmigrantes como portadores literales de degeneración. Ross describía al inmigrante extranjero en términos lombrosianos: "hirsuto, de baja estatura ... en cada rostro hay algo erróneo". Permitir que estos especímenes físicos inferiores ingresaran en el país surtiría un efecto catastrófico en "nuestra raza de pioneros", produciendo atavismo, criminalidad y enfermedad en las ciudades industriales. Las leyes inmigratorias laxas, advertía Ross, equivalían al "suicidio racial", un giro que se convirtió en uno de los eslóganes más populares de las dos décadas siguientes.[380]

Henry Adams murió en 1918, Brooks en 1923 y Lodge un año después. La generación que los sucedió buscó un apoyo más fuerte para sus advertencias acerca de la amenaza que los inmigrantes representaban para la herencia anglosajona. Lothrop Stoddard, nativo de Boston e hijo del distinguido conferencista y escritor John L. Stoddard, había trabajado para Charles D. Adams, primo de Henry y Brooks, en su bufete de Boston. Se sintió atraído por las obras de Madison Grant, un distinguido neoyorquino que había fundado la Sociedad Zoológica de Nueva York. Grant había publicado

---

* Hoy la expresión *Native American* se utiliza para designar a las razas indígenas de América del Norte. *(N. del T.)*

La extinción de la gran raza, en 1916, basándose en *Cimientos del siglo diecinueve* de Houston Chamberlain. Las obras de Grant, así como las de Stoddard –*Mareas de color* (1922) y *Revuelta contra la civilización* (1922)–, usaban la idea neogobiniana de la raza teutónica como fuente de toda civilización para infundir una nueva dimensión vitalista a la idea de los americanos como pueblo elegido.

La extinción de la gran raza, de Grant, pretendía demostrar que la historia de Estados Unidos era la creación de la raza teutónica o "nórdica", a través de su rama anglosajona. En *Conquista de un continente* (1922), la frontera de Turner se convierte en una saga nórdica, con pioneros teutónico-americanos migrando hacia el oeste con la misma energía vitalista que sus antepasados arios y alcanzando su predestinada *Lebensraum.*

Ahora, sostenía Grant, la creciente marea de inmigración no aria amenazaba la vitalidad racial y cultural. Una crisis drástica requería soluciones drásticas: "Esta generación debe repudiar totalmente el orgulloso aserto de nuestros padres de que no reconocían distinciones de 'raza, credo ni color', pues de lo contrario el americano nativo debe volver la página de la historia y escribir FINIS AMERICAE".[381]

Así como Grant se basaba en Houston Chamberlain, Stoddard se basaba en *Revuelta contra la civilización,* de Grant, añadiendo generosas dosis de estadísticas de estilo lombrosiano para demostrar que los nuevos inmigrantes socavaban sistemáticamente el futuro racial de Estados Unidos.* El tipo nórdico de Stoddard presentaba una notable fusión de virtudes neogobinianas y específicamente americanas. El hombre nórdico era "democrático y aristocrático a la vez ... Profundamente individualista y celoso de sus derechos personales, ni él ni sus compañeros toleran la tiranía". También repudiaba la degeneración: "Requiere condiciones de vida saludables, y se irrita cuando lo privan de la buena comida, el aire fresco y el ejercicio". Su pureza racial se convierte en clave del progreso, pues "nuestra moderna era científica es principalmente un producto del genio nórdico". Todos los países con alta infusión de sangre nórdica eran, según Stoddard, "los más progresistas, así como los más enérgicos y políticamente capaces".[382]

* Un gráfico, por ejemplo, mostraba que el hijo promedio de inmigrantes italianos, aunque presuntamente blanco en el color de la tez, tenía un cociente intelectual sólo un punto más alto que el de la mayoría de los negros. Véase *The Revolt Against Civilization,* pág. 63.

Pero Stoddard también se atrevió a enfrentar la paradoja que presentaba la confrontación gobiniana entre vitalidad cultural y civilización. Mientras una raza saludable genera riqueza material y logros culturales, sostenía Gobineau, su apertura al cambio y la diversidad siembra las semillas de su propia destrucción. Al final la gente descubre que "su entorno social ha superado la capacidad heredada". La herencia anglosajona no podría perpetuarse en el futuro sin esta cepa racial (Grant también había sido eugenista): "Cuanto más compleja es la sociedad y más diferenciada la cepa, más grave es la inminencia del desastre irreparable".

Grant y Stoddard presentaban una imagen escalofriante del futuro, un óleo neogobiniano basado en la visión geopolítica de Brooks Adams. La cepa nórdica de la civilización occidental sería desplazada por tipos inferiores mediterráneos y "alpinos" (es decir, europeos centromeridionales), mientras vastos "imperios de color" surgían en Oriente, India, Medio Oriente y Africa. Como suele suceder con los temores del pesimismo racial, una crisis drástica requería soluciones drásticas. Grant proponía la eugenesia como correctivo para la declinación racial. Stoddard se volcó hacia una organización que contribuyó a llevar a su nativa Massachusetts y donde por un tiempo actuó como filósofo cortesano, el Ku Klux Klan.*[383] El explosivo crecimiento del Klan a principios de los años 20, cuando pasó de ser un grupo terrorista moribundo y ex confederado para convertirse en movimiento nacional, fue impulsado precisamente por este temor a que la inmigración pusiera en jaque a los anglosajones blancos y protestantes. El nuevo Klan, con su gran base al norte de la línea Mason-Dixon, no se ensañaba con los negros (que todavía eran una minoría ínfima en las ciudades del norte) sino con los judíos, los bolcheviques eslavos y otros elementos

* La historia de la organización racista Ku Klux Klan puede dividirse en dos etapas. En las postrimerías de la Guerra de Secesión, muchos sureños blancos formaron sociedades secretas para sembrar el terror entre los dirigentes republicanos y los negros cuya conducta no se atenía a las viejas pautas de subordinación. Muchas de estas sociedades se fusionaron en el Klan, conducido por el ex general confederado Nathan B. Forrest. La organización desapareció hacia 1872 ante la intervención de tropas nacionales, pero recobró su popularidad a principios de este siglo. Su historia se tiñe de cierto aire romántico en la novela *The Clansman* (1905) de Thomas B. Dixon, en la cual se inspiró la controvertida película *El nacimiento de una nación* (1915) de D. W. Griffith. El Klan resurgió para predicar un "americanismo" anticatólico, antijudío, antinegro, antisocialista y antisindical. En los años 20 contaba con más de dos millones de afiliados; a principios de los 90 sumaban apenas 10.000. *(N. del T.)*

degenerados y foráneos. El pesimismo racial de Stoddard dio al lema del Klan, "Cien por ciento americanismo", el aire de una lucha por el alma de la civilización occidental. En los años 20 el miembro del Klan no se consideraba un palurdo racista. Era el guardián y el escudo de una civilización cuya joya más preciosa era el ideal americano de libertad. Era el nuevo aristócrata natural de los Estados Unidos.

Es reconocible en el Tom Buchanan de *El gran Gatsby,* de Scott Fitzgerald, quien escribió esta novela mientras declinaba el auge del Klan. No sabemos si Buchanan es miembro del Klan, pero en la vida real bien pudo haberlo sido (en 1922 hasta el presidente Warren G. Harding, un hombre respetado por sus opiniones "liberales" sobre el negro americano, se había hecho miembro honorario).[384] Con su sombría visión del futuro de Occidente y su pretensión de tener una comprensión moderna y científica de las relaciones entre raza y cultura a través de "ese tal Goddard" (Lothrop Stoddard, obviamente), Buchanan captura el nuevo pesimismo racial americano y su ansia de una solución redentora ante la amenaza de decadencia. Al final la solución cobró forma de regulación burocrática. El alarmado Congreso aprobó leyes inmigratorias restrictivas en 1921 y 1924, las cuales no sólo excluían a extranjeros del Asia y la Europa meridional sino que procuraban refinar la cepa racial americana alentando la inmigración desde los países europeos septentrionales.[385]

Sin embargo, el furor neogobiniano y el Klan se desvanecieron tan rápidamente como habían surgido. Después de la Segunda Guerra Mundial y el Holocausto, el antisemitismo y las teorías raciales cayeron en total descrédito, y los sentimientos nativistas perdieron terreno ante la idea de Estados Unidos como "país de inmigrantes" (título de un libro del joven senador John F. Kennedy). Los últimos neogobinianos americanos llevaron la batalla a otro frente, blancos contra negros.

Autodidacta, brillante y lunático, Francis Yockey se suicidó en la cárcel en 1960. Su *Imperium* (1948) es un volumen de 600 páginas que se convirtió en la Biblia del movimiento neonazi de George Lincoln Rockwell y está dedicado al espíritu de Adolf Hitler, "héroe del siglo veinte".[386] La imagen de la sociedad moderna que nos presenta Yockey –"la vida de lo material ... del poder, de economías, ejércitos y flotas gigantescas"– y su convicción de que la receta para la salvación era un nacionalsocialismo jerárquico que impusiera una disciplina de trabajo y deber evocan a Brooks Adams (así como las teorías económicas de Lundon Larouche evocan la ley de la civilización y decadencia de Adams).

Yockey era tan ambiguo como los Adams en cuanto al papel de Estados Unidos en la historia. Por una parte promovía las energías e ideales del individualismo anglosajón, y por el otro un falso materialismo que "disuelve la vida colectiva en una mísera, desalmada e incesante batalla por el dinero". Al cabo, sin embargo, la nación redentora de Yockey es la nación aria, ese "primitivo estrato rubio dotado de fuerte voluntad" que según él era el fundamento de toda la cultura occidental.

Ernest Siever Cox disfrutó de una carrera más larga como padre fundador del movimiento de la supremacía blanca, desde la publicación de *América blanca* en 1925 hasta su muerte en 1963. Cox redescubrió en un contexto estadounidense todos los elementos del análisis de Gobineau sobre la decadencia occidental. Incluso logró recobrar algunas de las teorías raciales del vitalismo romántico. "El hombre blanco es el sol que ilumina el mundo –exclama en un momento–, y el lustre de otras razas es sólo gloria refleja." La historia racial de Cox incluía muchos temas de Gobineau, tales como una aristocracia dominante aria civilizadora (los primeros colonos) y la amenaza racial que planteaba el cristianismo al alentar la mezcla racial.

Sin embargo, Cox ya no veía una amenaza racial en los tipos "mediterráneos" o "alpinos". Estaba obsesionado con la "negroidización" del país, que según él requería soluciones más drásticas que la mera segregación o la supremacía blanca institucionalizada.

La única solución definitiva, a juicio de Cox, era devolver todos los negros americanos al Africa y permitir que nuevas oleadas de pioneros blancos teutónicos se propagaran por los espacios vacíos, recreando así la frontera americana de Turner, ahora preservada para siempre merced a la pureza racial.[387]

Cox encontraría respaldo para este plan en el sector más inesperado.

6. BLANCO SOBRE NEGRO

W. E. B. Du Bois

> El futuro será, dentro de las probabilidades razonables, aquello que los hombres de color hagan de él.
>
> –W. E. B. Du Bois, *The Negro*, 1915

> Será un día terrible cuando los hombres negros desenvainen la espada para luchar por su libertad, y ese día se aproxima ... el día de la guerra de las razas.
>
> –Marcus Garvey, 1919

En 1889, cuando el segundo volumen de la *Historia de Estados Unidos*, de Henry Adams, se distribuía en las librerías de Boston, un joven estudiante llegó al Harvard College. Menudo y elegante, con modales aristocráticos y conocimientos de latín, griego y alemán, sostenía las opiniones políticas claras y "realistas" que un Brooks Adams habría aprobado y admirado. Su modelo era Otto von Bismarck, el canciller alemán, cuya carrera demostraba "lo que puede hacer un hombre si se empeña". No tenía dudas sobre sí mismo: contó a uno de sus profesores que había resuelto ir a Harvard porque "previa que semejante disciplina congeniaría conmigo de por vida ... Creo, quizá neciamente, pero sinceramente, que tengo algo que decir al mundo".[388] Lo único que lo distinguía de los otros jóvenes cultos que recorrían la universidad era que William Edward Burghardt Du Bois tenía piel negra.

W. E. B. Du Bois constituye la fuente del pensamiento contemporáneo acerca de la raza y la cultura. A pesar de la reputación de Martin Luther King, Du Bois sigue siendo el principal pensador afroamericano de Estados Unidos: la presencia misma del término *African-American* refleja su influencia. Trabajando sin cesar como sociólogo, historiador y periodista, Du Bois transformó el "problema negro", un tema residual de la Guerra Civil, en paradigma central para interpretar no sólo la historia de Estados Unidos sino de la civilización occidental. De ese modo creó una nueva identidad cultural secular para el mundo no occidental que se oponía al Occidente moderno. En 1903, Du Bois predijo que "el problema del siglo veinte será el problema de la línea de color". Lo que Lothrop Stoddard más temía en su libro *Mareas de color* era precisamente lo que Du Bois anticipaba y deseaba. ¿Dónde obtenía Du Bois tanta certidumbre acerca del futuro? Del creciente pesimismo acerca del destino de Occidente que cundía entre los intelectuales occidentales. La civilización occidental, como le enseñaron sus profesores de Harvard y la Universidad de Berlín, era una sociedad en guerra con su propia alma.

Tanto los pensadores europeos como los americanos se estaban reagrupando frente al temor a la degeneración y la decadencia social. Brooks y Henry Adams en Estados Unidos; Emile Durkheim y Gustav Le Bon en Francia; Francis Galton y Benjamin Kidd en Inglaterra; Adolf Wagner y Gustav von Schmoller en Alemania (ambos ejercerían una influencia decisiva sobre la perspectiva de Du Bois), y muchos otros estudiosos y académicos, enfrentaban lo que consideraban los límites y los costos humanos de la sociedad industrial moderna, aquello que Durkheim llamaba "hipercivilización". Todos buscaban una explicación y una solución.

La teoría racial, tanto en su forma neogobiniana como su forma "científica", brindaba ambas cosas. Du Bois escribió sus trabajos más influyentes en una época en que la eugenesia y las doctrinas racistas tomaban Europa y Estados Unidos por asalto. El color de la piel se convertía en signo de civilización o de carencia de ella. Cada vez más pensadores respetables aceptaban que la piel blanca significaba vitalidad interior y la capacidad para llevar la civilización adelante contra la inevitable corriente de la degeneración. Por otra parte, la piel oscura o "de color" (que para ciertos observadores minuciosos incluía la tez de los judíos europeos) significaba una ausencia de esas cualidades, e incluso una amenaza.

Lo que hizo Du Bois, en varias etapas y mediante diversas estrategias, fue trastocar estas afirmaciones y revisar la frontera del color. Fuera en el marco de su teoría de un "décimo talentoso" de negros, o del nacionalismo panafricano después de 1911, o de una posible victoria marxista sobre el imperialismo en los años 30, Du Bois partía siempre de la misma premisa. Los africanos, los asiáticos, los indígenas americanos y otras "personas de color" poseían una creatividad artística y cultural que era distinta, e incluso superior, a la de sus antagonistas y opresores blancos. Exhibían una vitalidad interior más profunda y una humanidad que los mentores alemanes de Du Bois llamaban "alma de la vida" o *Seeleleben*, y que Du Bois traduciría como *soul*. Como explica un personaje de su novela *Princesa oscura*, "los pueblos más oscuros son los mejores: la aristocracia natural, los creadores del arte, la religión, la filosofía, la vida, todo". Y significativamente añade: "menos la máquina".

La visión racial de Du Bois era más complicada de lo que sugiere este arrebato de típico orientalismo romántico, aunque veremos que debía a la herencia orientalista más de lo que algunos admiradores actuales quieren admitir. Sin embargo, sus teorías se basaban en su reacción contra las doctrinas de supremacía blanca que circulaban en la época y contra lo que él veía como su consecuencia

más significativa: el crecimiento de imperios coloniales europeos. Para Du Bois, el imperialismo era el producto más característico de Occidente, el derivado natural de las cualidades propias de la civilización europea. Y sus males eran ahora los males de Occidente, incluido Estados Unidos, un país creado y sostenido por el predecesor institucional del imperialismo, la esclavitud.

En 1914 Du Bois y otros nacionalistas no europeos, tales como Mohandas Gandhi de la India y el joven Marcus Garvey de Jamaica, todavía habitaban un mundo donde el 80 por ciento de la masa terrestre del planeta estaba dominada por los europeos o sus descendientes. Las perspectivas de libertad eran sombrías. ¿Pero qué ocurriría si ese predominio, así como el imperialismo, no evidenciaran el ascenso sino la decadencia de la civilización occidental? Esta era la pregunta que se planteó Du Bois, y al responderla dio un sentido nuevo y diferente al pesimismo racial.

W. E. B. DU BOIS: RAZA Y CIVILIZACION EN ESTADOS UNIDOS

Como Henry y Brooks Adams. W. E. B. Du Bois era de Nueva Inglaterra. Había nacido en 1868 en Great Barrington, Massachusetts, donde los parientes de su madre habían vivido como "negros libres" desde la Revolución Americana. Antes de la Guerra Civil los negros libres constituían el 12 por ciento de la población afroamericana del Norte y del Sur combinados. Aunque estaban sometidos a diversas formas de discriminación y en algunos estados no se les permitía votar, muchos negros libres eran prósperos y estaban integrados a la vida cívica de ciudades como Boston y Nueva York, así como de poblados pequeños como Great Barrington. Un abuelo de Du Bois había sido un próspero terrateniente; el otro era un comerciante retirado en New Bedford, Massachusetts.[389] El porte aristocrático y el opulento hogar de Alexander Du Bois en New Bedford, con el brillo de su platería y cristalería y sus manteles de encaje, siempre representó para el nieto una esplendorosa visión de lo que podían conseguir los negros de éxito en Estados Unidos.

El tema de la raza en el siglo diecinueve, tanto en el Norte como en el Sur, giraba sobre el complicado problema de la supremacía blanca como doctrina social, simbolizada y perpetuada por normas discriminatorias. Había cuatro tipos de ideas raciales circulando en el país cuando Du Bois estaba creciendo, y cada cual tenía su origen distintivo y sus propias implicaciones sociales.

La primera era la línea de color que se aplicaba en todas las sociedades esclavistas, no sólo en el sur americano sino también en el Caribe, Brasil y América Latina, donde una jerarquía de colores de piel definía el status social. Una variedad de tradiciones y tabúes cimentaba estas sociedades de castas, con los blancos en la cima y los de tez más oscura en el fondo. Estas tradiciones, producto de una larga práctica más que de una teoría abierta, sobrevivirían en Estados Unidos en los linchamientos rituales por transgresiones raciales y en la obsesión de muchos negros prósperos por tener piel clara y cabello lacio. Du Bois (que tenía la tez muy clara) no era inmune a esta obsesión.[390]

Esto era comprensible, pues la línea de color era una barrera inequívoca pero permeable. Gracias a la mezcla racial, la tez clara podía servir casi tanto como la blanca. El resultado era una categoría residual de personas de origen negro cuya tez era tan clara que les permitía "pasar" por blancas. Una numerosa clase de mulatos, en general libres, formaba parte de todas las sociedades esclavistas, incluido el Sur. Era una clase que, gracias a la línea de color, disfrutaba de derechos y privilegios negados a los negros no libres.[391] Du Bois procedía de una familia de tez clara y sangre mixta, que había emigrado a Estados Unidos desde Haití. En los años 10, su idea del "décimo talentoso" de la población negra, que un día conduciría a su raza a la liberación, reflejaba las aspiraciones tradicionales de esta elite de mulatos.

Sobre la línea de color se superponía el segundo modo de encarar la raza, la "ciencia racial" de mediados del siglo diecinueve, promovida por Robert Knox y James Hunt en Gran Bretaña y por Josiah Nott y George Glidden en Estados Unidos.[392] Estos científicos raciales aseveraban que podían demostrar que el blanco y el negro, y por ende el amo y el esclavo, eran especies diferentes, cuya superioridad e inferioridad respectivas eran tan evidentes como en el mono y el hombre. Esta "demostración" predarwiniana de la supremacía blanca era puramente teórica, y aunque una ojeada a los *Tipos de humanidad* de Josiah Nott podría brindar un consuelo adicional a un reflexivo plantador de Carolina, las ideas que contenía no guardaban ninguna relación real con las realidades de la sociedad esclavista.* La traducción de Nott del *Ensayo sobre la desigualdad de*

* Nott y Glidden sostenían que, como los blancos no debían vivir en los hábitats tropicales naturales de los no blancos, la plantación esclavista del Sur estaba condenada.

las razas de Gobineau, publicada en 1859 en vísperas de la Guerra Civil, no despertó interés ni gozó de popularidad. Sin embargo, los argumentos permanecieron disponibles para su uso posterior, y cuando el clamor popular a favor de la segregación comenzó a crecer a fines de siglo, Nott y Glidden parecían respaldar las conclusiones de libros más específicos como *El negro, una bestia* (1900) de Charles Carroll.

El tercer tipo de idea racial estaba ejemplificado en las teorías raciales de la conquista y la expansión, tomadas de Europa y trasladadas al suelo americano, entre ellas la tesis anglosajona. Estas teorías dividían las naciones o "razas" (tanto blancas como no blancas) en categorías de más fuerte y más débil, e inevitablemente de superior e inferior. Se ha sostenido que este nacionalismo romántico es el fundamento del racismo americano de hoy,[393] pero su fuerza rectora, aun en sus formas más chovinistas, siempre fue más histórica que biológica. El destino de una "raza fundadora", como los anglosajones o los teutones, y las consiguientes luchas étnicas –francos contra galos, normandos contra anglosajones, anglosajones contra celtas, germanos contra eslavos– se libraban en el marco de las instituciones políticas y los conflictos geopolíticos. Comparado con acontecimientos de esta escala, el tema del status definido por la diferencia física era demasiado insignificante e inestable para tener peso. Para el nacionalista romántico, el color de la piel obedecía las leyes de la historia, no a la inversa.

Pero este pensamiento racial romántico afectó decisivamente los temas raciales concretos. Unía a miembros de la nación como iguales, elevando a sus miembros inferiores por encima de las barreras sociales tradicionales de clase o status social y creando una nueva solidaridad democrática. Mientras esta solidaridad anulaba las barreras sociales entre connacionales, erigía nuevas barreras contra los de afuera. Rousseau había anticipado, e incluso aprobado, este desarrollo como parte de su república ideal, libre y antiiluminista. Escribió en el *Emilio, o de la educación*: "Todo patriota odia a los extranjeros. Entre los extranjeros el espartano era egoísta, codicioso y embaucador, mas dentro de sus murallas reinaban la paz, la armonía y la fraternidad".

También abría las puertas para la cuarta perspectiva racial, la más negativa, un pesimismo racial derivado de Gobineau y sus seguidores alemanes, y ahora agudizado por el darwinismo y la teoría de la degeneración. A fines del siglo diecinueve, estas ideas raciales de cuño europeo habían penetrado en la vida pública de Estados Unidos gracias al sentimiento antiinmigratorio y antisemita. Señalaba

sombríamente los peligros inherentes a una sociedad multiétnica sin supervisión. Aunque era relativamente nuevo en Estados Unidos, en la década de 1890 el pesimismo racial fortalecería las ideas tradicionales acerca de la raza tanto en el Norte como en el Sur. Consideraba que los negros no sólo eran inferiores, sino un peligro para la supervivencia de la civilización.[394]

El nacionalismo racial, como el arianismo, apelaba a un pasado remoto e hipotético, pero el pesimismo racial apuntaba a lo que sucedía ante los propios ojos. Los temas como la mezcla racial o el voto de los negros libres cobraron de pronto gran significación. Los mulatos ya no eran negros de tez clara, sino blancos degenerados corrompidos por la sangre negra. Una vez que esta perspectiva se impuso sobre los modos anteriores de encarar la raza, generó una perspectiva cultural más racializada que en ninguna otra época de la historia, en Europa pero sobre todo en Estados Unidos. Las populares novelas donde Thomas Dixon romantizaba al Ku Klux Klan, tales como *Las manchas del leopardo: un relato sobre el peso del hombre blanco* (1902) y *The Clansman* (1905), que inspiró la película *El nacimiento de una nación* (1915) de D. W. Griffith, reflejaban crecientes temores sobre el "suicidio racial".

Sería el destino de W. E. B. Du Bois educarse justo mientras esta perspectiva racializada alcanzaba su ápice. En su escuela secundaria de Great Barrington, aprendió la versión arianista anglosajona de la historia del país con su director Frank Hosmer. En la misma época, en la importante universidad negra de Fiske, conoció a los hijos de opulentas familias mulatas que recibían una educación humanista en griego y latín, ciencias y matemática, y que se consideraban miembros de una elite social tanto como cualquier brahmín de Boston o *knickerbocker* de Nueva York. Como el *Herald* de Fiske proclamó en 1889, "No somos el negro cuyas cadenas de esclavitud cayeron hace un cuarto de siglo. Hemos aprendido lo que son los privilegios y responsabilidades de la ciudadanía".[395] Pero ese mismo año se aplicaron las primeras leyes discriminatorias en Florida. Pronto se difundieron a otros estados de la ex Confederación. Estas leyes arruinarían a esa aristocracia natural negra que Fiske había cultivado y a la cual pertenecía Du Bois, transformando a sus miembros en ciudadanos de segunda y dejándolos a merced de votantes y turbas de blancos pobres. Fue un golpe que Du Bois nunca perdonaría y sobre el cual volvería una y otra vez. Una imagen recurrente de sus escritos tardíos es la humillación del tranvía segregado, donde los negros acaudalados (como él) deben viajar en medio de la mugre y la sordidez mientras el jornalero blanco

viaja cómodamente. La persona negra de Estados Unidos, como resumiría más tarde, "es la persona que viaja en tercera clase".

Du Bois logró retener su autoimagen elitista cuando ingresó en Harvard con una beca. Elegante y atildado, era un culto representante de lo que su maestro George Santayana llamaba la tradición gentil. Era conservador en política –había aplaudido la dura represión que siguió a los atentados de Haymarket tres años antes, repudiada públicamente por hombres como Oliver Wendell Holmes y William Dean Howells–, pero sensible y apasionado en cuestiones raciales. Aún no existía la asociación automática entre antirracismo y política izquierdista. Para Du Bois y otros que compartían visiones esclarecidas sobre el "problema negro", los sentimientos antinegros violentos se asociaban con el populismo de políticos demagógicos como Tom Watson y "Pitchfork Ben" Tillman. Para los integrantes de una aristocracia natural negra era fácil deducir que la "democracia vulgar" revelaba su auténtico rostro tanto en las leyes discriminatorias como en los actos brutales e irracionales de los linchadores.[396]

Harvard no modificó las opiniones de Du Bois sobre estas y otras cuestiones. La transformación intelectual de Du Bois, y su reformulación radical de la relación entre raza y civilización, comenzó en otra parte, en la Alemania finisecular.[397]

DU BOIS EN ALEMANIA, 1892-1894

Du Bois llegó a Alemania como estudiante becado en una época crítica de la historia de ese país recién unificado. Guillermo II había expulsado al viejo ídolo de Du Bois, Bismarck, reemplazándolo por el liberal conde Caprivi. Caprivi redujo las tarifas agropecuarias y orientó la economía industrial alemana hacia el libre comercio. Experimentó con lo que hoy llamaríamos "política industrial" y con programas de bienestar social, tales como indemnizaciones para los trabajadores y seguros de desempleo. En política interna y externa, la Alemania imperial expresaba la nueva confianza postliberal en la capacidad del estado nacional para remodelar e incluso reorganizar la sociedad industrial.

Du Bois llegó a admirar el rumbo postliberal de Alemania. Incluso se dejó crecer un bigote al estilo del káiser para saludar a su nuevo héroe y modelo, y "se emocionaba" cuando el emperador desfilaba por Unter den Linden. Du Bois también descubrió que en Alemania estaba libre de la discriminación racial y las humillaciones que había tenido que soportar en su país. Por doquier era aceptado

como lo que deseaba ser: un estudioso serio y brillante, de modales exquisitos y gran apostura masculina. Liberado de la "férrea mano" del prejuicio racial americano, como decía Du Bois, descubrió en sí mismo una sensación de autonomía y destino personal. En febrero de 1893 escribió en su diario:

> ¿Es egoísmo, es aplomo, o es la muda llamada del espíritu del mundo lo que me hace sentir como un personaje de la realeza bajo cuyo cetro se inclinará un mundo de reyes? La caliente y oscura sangre de ese ancestro, nacido rey de hombres, palpita en mi corazón. O bien soy un genio, o bien un necio.[398]

Ese nuevo sentido de libertad interior puede haberlo vuelto más receptivo a las estimulantes ideas que circulaban entre sus profesores de la Universidad de Berlín, sobre todo los dos hombres que habían contribuido a modelar la nueva perspectiva postliberal de Alemania, Gustav von Schmoller y Adolf Wagner.

Fundadores de la Asociación Alemana de Política Social, en 1872, Schmoller y Wagner lideraban un grupo llamado "socialistas de sofá", que rechazaban el liberalismo *laissez-faire* y exigían una "economía ética". Definían el capitalismo empresarial como la amoral "busca de Mamón", desprovista de todo sentido de responsabilidad social o elevación moral.[399] Como los nuevos liberales de Inglaterra y los progresistas de Estados Unidos, se preocupaban por la creciente diferencia entre ricos y pobres en la sociedad industrial. Schmoller, Wagner y sus simpatizantes comparaban a los obreros industriales modernos con esclavos (lo cual sin duda tocó la sensibilidad de Du Bois). "El hambre es casi un sustituto perfecto del látigo –escribió K. J. von Rodbertus-Jagetzow en *Arrojando luz sobre las cuestiones sociales* (1875)– y lo que antes se llamaba forraje hoy se llama salario." Si uno dejaba al banquero o al empresario siderúrgico sin control, sostenían los socialistas de sofá, su codicia empujaría a las otras clases sociales hacia la revolución y el extremismo. En un eco de las preocupaciones de Brooks Adams, afirmaban que se requería una fuerza correctiva, y ésta tenía que ser el estado moderno.

Adolf Wagner propiciaba la nacionalización de las principales industrias alemanas y aceptaba con orgullo la designación de socialista de sofá. Para Wagner no existía la empresa privada: todas las formas de producción económica suponían el ejercicio del poder público y por tanto requerían supervisión y control públicos. Schmoller, que se convirtió en mentor de Du Bois en Berlín, estaba

menos convencido de que la respuesta fuera el estatismo, pero estaba seguro de que el "mercado libre" era una institución obsoleta.

Lejos de ser un reflejo de necesidades y deseos humanos universales, escribió Schmoller, la economía de mercado ocupaba un espacio muy pequeño y limitado en la escala general de la historia humana: "La idea de que la vida económica siempre ha sido un proceso dependiente de la acción individual ... destinada a satisfacer necesidades individuales, es errada". Se necesitaba desesperadamente un modelo alternativo para la vida económica. "No predicamos el trastocamiento de la ciencia ni el derrumbe del orden social existente –escribió Schmoller en 1872–, pero no podemos permitir que los abusos más insultantes se agraven día a día." Una crisis espantosa asolaría el Occidente industrial a menos que disolviera las desigualdades y concentraciones privadas de poder que parecían acompañar al capitalismo moderno.[400]

Esta imagen de un capitalismo *laissez-faire* condenado a la autodestrucción impresionó hondamente a Du Bois, así como los ideales de los socialistas de sofá acerca de una economía planificada y un "control científico" de la industria. También impresionó a una generación posterior de estudiantes alemanes, entre los cuales se hallaba el joven Oswald Spengler.* Spengler y Du Bois también comprendían que las objeciones al capitalismo no eran fundamentalmente económicas. Todos convenían en que una economía de mercado libre producía más riqueza material, más bienes y servicios, que cualquiera de sus predecesoras. Las objeciones más importantes eran sociales y culturales. Schmoller y Wagner temían que la rápida expansión industrial desplazara el centro cultural de la sociedad alemana, sus granjeros, artesanos y labriegos. Por un extraño giro, los maestros de Du Bois (sobre todo Adolf Wagner) se encontraban, a pesar de sus opiniones progresistas, como aliados políticos de ideólogos germanistas reaccionarios tales como Ludwig Schemann.[401] Esa improbable alianza reflejaba un consenso más profundo, entre los intelectuales alemanes, acerca del conflicto entre cultura y civilización, o *Kultur* y *Zivilisation*. Es imposible exponer las ideas de Du Bois sin comprender ese conflicto conceptual básico, tan importante y entrañable para la tradición académica alemana.

*Los defensores del mercado libre en el mundo de habla alemana tenían su último baluarte en la Universidad de Viena. Allí economistas clásicos como Conrad Menger y Eugen von Bohm-Bauwerk legaron su creencia en las virtudes de la libre empresa y en los peligros de la economía planificada a una generación de estudiantes que incluía a Ludwig von Mises y Freidrich Hayek (véase el capítulo 1).

En cierto sentido era una versión actualizada de la vieja escisión entre virtud y fortuna o virtud y corrupción.* *Zivilisation* era el mundo de la cortesía y el refinamiento, pero también del comercio y la sociedad urbana. Era cambiante, materialista y superficial (los franceses eran magníficos ejemplos de *Zivilisation*, y no en vano habían acuñado la palabra *civilisation*). La *Kultur*, en cambio, era permanente y espiritual. Un alumno de Schmoller, el sociólogo Georg Simmel, lo explicaba de esta manera: "Hablamos de cultura cuando la vida produce ciertas formas que ella misma expresa y realiza: obras de arte, religión, tecnologías, leyes y muchas otras". Cuando Burckhardt hablaba de cultura, lo decía en este sentido, el cual incluía los logros de la civilización en el uso normal del término.

Pero *Kultur* también podía usarse en el sentido antropológico, para aludir al patrimonio artístico, literario y material de un pueblo histórico, un *Volk*. Como decía un comentarista, "el concepto de *Kultur* delimita", enfatizando las diferencias nacionales y las identidades e historias grupales.[402] Los primeros románticos alemanes, como J. G. Herder, sostenían que el *Volk* había producido una "cultura popular" viviente que, a pesar de sus humildes orígenes entre campesinos y artesanos, definía todo el arte alemán "genuino", la poesía, la épica, la música y el mito.[403] La cultura popular, pues, contenía el germen del *Volksgeist* ("espíritu del pueblo") alemán.

Los nacionalistas extremos como Paul de Lagarde capturaron esta idea, asociando la *Zivilisation* con los judíos y otros elementos foráneos indeseables. No obstante, aun científicos sociales serios como Schmoller, Adolf Wagner, Friedrich Ratzel, y posteriormente Ernst Troeltsch y Georg Simmel, convenían en que la era moderna era el triunfo de la civilización superficial sobre una cultura orgánica y trascendente; Georg Simmel definía el siglo diecinueve como "la desintegración y perversión de la *Kultur*".[404] Ferdinand Tönnies realizó un estudio memorable donde comparaba formas de organización social basadas en el propósito comunitario y la solidaridad orgánica, o *Gemeinschaft*, y aquellas basadas en la utilidad personal y la aplicación de medios a los fines, o *Gesellschaft*. La historia del Occidente moderno, sostenía Tonnies, se podía sintetizar como el avance de la *Gesellschaft*, simbolizado por la empresa industrial, a expensas de la *Gemeinschaft*, el mundo del villorrio, que también era la cuna de la *Kultur*.[405]

* Véase el capítulo 1.

Otro grupo de profesores universitarios alemanes que influyó profundamente sobre Du Bois, la escuela de Leipzig de geógrafos históricos, tales como Friedrich Ratzel, Wilhelm Wundt y Leo Frobenius, era el epítome de esta versión decadentista de la historia cultural. Sostenían que la modernidad corría la solidaridad orgánica del *Volk*, su alma popular o *Volksseele*. Ratzel sugería que el campesino y el artesano rurales se consagraban a actividades que producían una personalidad cabal que conducía a la *Kultur*, mientras que el obrero de una fábrica de Stuttgart o un yacimiento carbonífero de Silesia estaba encadenado al "giro monótono y repetitivo de los engranajes" de la máquina.[406] Esta versión industrial de la rueda de la fortuna lo convertía en un autómata sin afectos. Alejado de su terruño, aislado de las fuerzas sociales que brindaban salud cultural, el individuo de la sociedad industrial se encontraba muy solo y atemorizado.

Du Bois recogió estas ideas de la tradición académica alemana y las aplicó al problema racial de su país. Schmoller lo había alentado a embarcarse en un nuevo estudio "científico" de las relaciones raciales, las cuales derivaron en su primer libro importante, *El negro de Filadelfia*. El conflicto entre cultura y civilización también está presente en *El alma de la gente negra*, donde Du Bois adoptaba las teorías de Ratzel para explicar la experiencia de los negros en una sociedad blanca. Cuando regresó a Estados Unidos en 1894, Du Bois orientó la vida intelectual de los negros americanos en un nuevo rumbo, signado por la idea del *Volk*. En un discurso de 1897 titulado "La conservación de las razas", explicó que la historia era la historia de ocho grandes razas –eslavos, teutones, ingleses anglosajones, latinos, semitas, hindúes, mongoles y negros– "cada cual luchando a su modo para llevar a la civilización su mensaje particular, su ideal particular". Los negros americanos eran la "vanguardia" de esa raza negra, "una vasta raza histórica que desde el alba de la creación ha dormido, pero despertaba en las oscuras selvas de la patria africana".[407]

Pero mientras en Alemania las doctrinas raciales y neogobinianas eran esencialmente ataques contra la *Zivilisation* moderna, Du Bois juntó el racismo y la modernidad como aliados. Se convenció de que para el negro y otros pueblos no blancos las nociones de *Volksgeist* y solidaridad racial eran útiles para contrarrestar "la blancura del presente teutónico" y señalar el camino hacia un nuevo nacionalismo negro.

OTRO DESTINO MANIFIESTO: DU BOIS Y EL NACIONALISMO NEGRO

La figura dominante del nacionalismo negro americano era el reverendo Alexander Crummell. "Era alto, frágil y negro –escribiría Du Bois–, con una sencilla dignidad y un inequívoco aire de buena crianza."[408] Nacido en Nueva York como negro libre, educado en Yale y Cambridge, Crummel había dirigido durante casi cuatro décadas un coro de intelectuales negros que abogaban por el retorno de los americanos negros al Africa para descubrir un nuevo y glorioso destino, para sí mismos y para el "Continente Negro". Aunque Crummel y sus nacionalistas negros –el obispo Henry M. Turner, Martin Delany y Edward W. Blyden– no lograron iniciar la gran emigración que deseaban, inspiraron a muchos intelectuales negros jóvenes con la visión de una Africa del hombre negro, tan poderosa como la civilización europea moderna, o superior.

Hacían gala de ese nacionalismo liberal y optimista que había florecido en los círculos intelectuales europeos y americanos antes de 1848. Crummel predicaba lo que equivalía a una versión negra del Destino Manifiesto: "El principio del crecimiento y dominio en una raza, una nación o un pueblo son los mismos en todo el globo". Así como los anglosajones y los teutones germánicos habían forjado una sociedad moderna a partir del suelo de su tierra nativa, la "predestinada superioridad del negro" obraría análogamente en Africa. Desde el estado libre de Liberia, predecía, una raza de "aventureros y emprendedores hombres de color" propagaría la "religión y los grandes propósitos de la civilización" en el continente africano.[409] La cultura africana nativa no ocupaba un lugar muy alto en la escala Crummel de los valores civilizados, ni en la de otros nacionalistas "civilizacionistas".* Su objetivo era elevar las masas del continente africano a una plena conciencia cívica. Esto requería un poderoso agente exterior, fuera blanco o negro. Aunque detestaba el imperialismo europeo, Crummel lo consideraba muy preferible a las condiciones primitivas que habían prevalecido en Africa antes de la llegada de los europeos. El obispo Henry Turner incluso consideraba la esclavitud como una bendición encubierta,

* La excepción importante era Edward Blyden, quien defendía la cultura africana aborigen y se aferraba a la visión apocalíptica del final de la civilización blanca. H. R. Lynch, *Edmund Wilmor Blyden: PanNegro Patriot.*

porque había sacado a los negros del salvajismo para arrojarlos al mundo moderno.[410]

Los nacionalistas negros del siglo diecinueve rechazaban toda noción de supremacía blanca y enfatizaban el orgullo racial negro. En palabras del obispo Henry Turner, "Todo hombre de color que no esté orgulloso de sí mismo, su color, su cabello ... es una monstruosidad... y no merece el aire que respira, y mucho menos el pan que come". Pero Crummell y sus partidarios no se avergonzaban de la deuda cultural que, según creían, los negros tenían con los blancos. Crummell veía el cristianismo, la ciencia, la filosofía y las normas de la conducta moral civilizada como dones que en definitiva transformarían la vida de los negros, no sólo de los blancos. El último discurso que pronunció, el cual Du Bois oyó en la Academia Negra de Washington en 1891, se titulaba, típicamente, "Civilización, la necesidad primordial de la raza". Crummell sostenía que los hombres negros, para elevarse al mismo nivel de sus ex amos blancos, tenían que dominar las fuerzas del progreso.

> Elevar la tosquedad de las leyes, dar precisión científica a la moral y la religión; estimular la empresa, extender el comercio, crear manufacturas ... producir revoluciones y reformas; humanizar el trabajo, satisfacer las necesidades humanas más básicas ... Todo esto es fruto de la civilización.

Sin ello, advertía, los negros perderían su lugar "en el mundo de la cultura y la ilustración".[411] Du Bois tomó muy en serio la advertencia de que los negros americanos "constituyen una nación aparte en este país".[412] Pero la perspectiva de Du Bois acerca del *Volk* lo inducía a rechazar la tesis civilizacionista y optimista de Crummell. A su entender, Crummel adoraba la *Zivilisation* en su forma más superficial. En la civilización moderna, afirmaría luego Du Bois, "estamos sepultados bajo nuestra riqueza material ... La cultura genuina depende de la calidad, no de la cantidad".[413] Además de considerar que la esperanza de fundar una patria racial en el continente africano, dominado por potencias coloniales blancas, estaba totalmente alejada de la realidad, Du Bois sostenía que los negros de Estados Unidos, o al menos el décimo talentoso, debían buscar valores permanentes de *Kultur*. Debían defender "el mejor pensamiento, la lucha más abnegada y los ideales más elevados" contra el individualismo *laissez-faire* simbolizado por la Declaración de la Independencia, Adam Smith y "la plutocracia enceguecida por el dinero".[414]

Esta perspectiva influyó en su famosa rivalidad con Booker T. Washington acerca del futuro del movimiento negro, que se prolongó hasta la muerte de Washington en 1915. En última instancia, Washington veía el "problema negro" con ojos americanos optimistas, Du Bois con ojos europeos finiseculares. El presidente del Tuskegee Institute veía una nación de Horatio Algers negros,* avanzando en silencio desde una existencia rudimentaria, similar a la que él había conocido, por "la gloria y dignidad del trabajo común" y la adherencia al ethos capitalista. La política de segregación desaparecería, a su juicio, una vez que se cambiaran las realidades existentes. Y cambiarían cuando el progreso económico pusiera a los negros en pie de igualdad con el resto de la sociedad americana.

A juicio de Du Bois, el énfasis de Washington en el progreso material sólo integraría a los negros a un capitalismo destructor del alma. Acusó a Washington de dejarse engatusar por "el discurso y el pensamiento del mercantilismo triunfante" y de venderse a "los ideales de la prosperidad material".[415] Pensaba que Washington ignoraba la importancia de la raza como fuente de identidad grupal. La raza era el eje de la historia mundial, anunció Du Bois en 1897, y "quien ignora o pasa por alto la idea de raza en la historia humana ignora o pasa por alto el pensamiento central de toda la historia". El *Volksgeist* africano de Du Bois triunfaría al fin sobre la civilización blanca, en vez de sucumbir a las mismas exigencias sociales y económicas.[416]

La necesidad de distanciar la cultura negra de la civilización blanca anima el trabajo más influyente de Du Bois, *El alma de la gente negra.* Publicado en 1903, en pleno conflicto con Booker T. Washington, el libro presenta a los negros americanos como un *Volk* en el sentido alemán. El "alma" del título significa *Volsseele,* el alma colectiva que según el psicólogo social alemán Wilhelm Wundt determina la mentalidad de una nación en cierta etapa de la historia. El alma colectiva incluía una memoria colectiva, constituida por fragmentos de mitos y experiencias pasadas que un pueblo retiene y lega a sus descendientes.[417]

Para Du Bois, la raíz del *soul,* el alma colectiva del negro americano estaba en el *Negro spiritual.* Era para el afroamericano aquello que el *Cantar de los Nibelungos* es para el teutón o la *Odisea*

* Horatio Alger (1834-1899), pastor unitario que gozó de gran éxito con sus populares novelas juveniles. *(N. del T.)*

para el griego, la expresión de los afanes espirituales del *Volk* en una lengua poética y arcaica, revelando una fuerza interior que ha resistido contra la esclavitud y la persecución. Así como los "psicólogos del *Volk*" alemanes explicaban que el pasado de un pueblo, reciclado como mito, podía formar parte permanente de su "experiencia de alma" colectiva, Du Bois sugería que esto era lo que había sucedido con la esclavitud. Lejos de quedar relegada en el pasado, determinaba toda la actividad cultural de los negros. Tener sangre negra en Estados Unidos significaba la "experiencia de alma" de ser esclavo, aunque la persona (como ocurría con Du Bois) no tuviera familiares ni ancestros que hubieran sufrido la esclavitud.

Este legado cultural de esclavitud, "la pereza, indolencia y torpeza acumuladas en décadas y siglos" ataba al negro moderno de pies y manos: "El alma misma del esforzado y sudoroso hombre negro está oscurecida por la sombra de una vasta desesperación". Pero "en las oscuras selvas de su lucha su alma se elevó ante él, y vio en sí mismo una tenue revelación de su poder, su misión". Los negros americanos, sostenía Du Bois, tienen dos almas. Una es el alma americana o civilizada, que es moderna y flexible ante el cambio. La otra, el alma negra, es vital y permanente. Tener sangre negra, afirmaba Du Bois, también significa pertenecer a una cultura negra que es bella y distinta de la blanca: "Esta raza tiene el mayor don de Dios, la risa. Danza y canta; es humilde; anhela aprender; ama a los hombres; ama a las mujeres. Es franca, audaz, deliciosamente humana en un mundo artificial e hipócrita".[418] Du Bois aludía a estas cualidades vitales y creativas con la palabra *soul*. En síntesis, *soul* se convirtió para Du Bois en aquello que *Kultur* era para los críticos alemanes, una fuente permanente de estructuras vitales religiosas, sociales y políticas que señalaban el camino del futuro, alejándose de una civilización europea "artificial" e "hipócrita".

Du Bois sintetizó su nuevo enfoque de la cultura negra en *The Negro* (1915). Siguiendo los pasos de los primeros nacionalistas románticos, Du Bois trataba el Africa como una totalidad histórica y cultural. La diversidad geográfica, las rivalidades étnicas y las dos mil lenguas y dialectos que se hablaban en el continente pasaron a segundo plano. Africa es "a la vez el más romántico y el más trágico de los continentes". Romántico por los pueblos vitales y creativos que lo habitan, trágico por el destino que tuvieron en manos de los traficantes de esclavos europeos.[419]

The Negro presenta a los negros africanos como "una de las razas más antiguas, perseverantes y difundidas del género humano". Su apariencia típica no es el "negro oscuro, feo y de cabello rizado"

que presenta la propaganda blanca, sino las nobles figuras que aparecen como estatuas en la Sala Egipcia del Museo Británico: "Ojos nobles y grandes, labios carnosos pero no protuberantes ... y esa bonachona expresión de espontánea sensualidad. Este es el genuino modelo africano". El africano típico se convirtió en un mulato de tez clara semejante a Du Bois. "Africa es ante todo la tierra del mulato", gracias a la constante mezcla de razas y pueblos en todo el continente. Para Du Bois, los africanos son una raza vital y aristocrática a *causa* de la mezcla racial, no a pesar de ella.[420]

Du Bois seguía a antropólogos como Franz Boas y Melville Herskovitz, que en 1915 habían demolido la afirmación de que las clasificaciones raciales tuvieran alguna significación biológica. Pero Du Bois encontró un uso cultural para el concepto de raza. Anticipándose a la posición que Oswald Spengler adoptaría en *La decadencia de Occidente* tres años después, declaró que "la raza es un concepto dinámico y no estático". En el curso de la historia, una raza "cambia y se desarrolla" físicamente; no obstante, "forma una masa, un grupo social distintivo en historia, apariencia y *en cierta medida en dones espirituales* [lo destacado es mío].[421] Según Du Bois, el negro brindaba la cepa racial básica para todas las grandes culturas de la antigua Medialuna Fértil, así como las de Europa. La piel del negro "fue tempranamente blanqueada por el clima [europeo], mientras en Africa se oscurecía". *The Negro* es Gobineau puesto al revés.[422]

Los orígenes puros de la cultura pertenecen al negro, no al indoeuropeo ni al teutón. El negro disfruta de esa personalidad "cabal" que Friedrich Ratzel describía como típica de un *Volk* arraigado. Este carácter cabal se refleja en la habilidad del negro para la artesanía y la metalurgia y en su instinto para el comercio, "principal implemento de la civilización". No obstante, el negro de Du Bois es también la encarnación de los más altos valores de la *Kultur*, teñidos con un exotismo orientalista. Su tradición artística y folclórica reflejan un "hondo y delicado sentido de la belleza en la forma, el color y el sonido". Citando a Leo Frobenius, Du Bois señala que la "ceremonia y la cortesía marcan la vida del negro" y que los negros exhiben una "delicadeza de sentimientos", un "aplomo, una majestad, una dignidad, un voluntarioso empeño ... en cada gesto, en cada pliegue de la vestimenta". La religión del negro africano, el fetichismo, se corresponde con el vitalismo interior de la raza: "No es una mera e insensata degradación. Es una filosofía de la vida". Y como esta vital sangre negra se ha difundido por otras partes, concluye Du Bois, "bien podemos decir que los negros han estado entre los líderes de la civilización en

cada época de la historia del mundo, desde la antigua Babilonia hasta la moderna América".[423]

Pero, como en el mito ario de Gobineau, las fuerzas históricas de la corrupción disgregan el centro vital primordial, el Africa. Primero la unidad cultural africana comenzó a diluirse. Luego los traficantes de esclavos árabes y europeos invadieron un continente donde el exceso de población y la turbulencia política ya habían cobrado su precio. La esclavitud africana, que había sido una costumbre meramente local, se convirtió en parte de la economía internacional y los seres humanos se convirtieron en el bien más valioso que el Africa podía ofrecer. En tales circunstancias, "sólo podía haber un final: el virtual desarraigo de la antigua cultura africana, dejando sólo brumosos recuerdos de la ruina en las costumbres y trabajos del pueblo".[424]

Al cabo de cuatrocientos años de esclavitud y dominio colonial, Africa se encontraba en el abrazo férreo de hombres blancos resueltos a "usar la organización, la tierra y la gente, no para su propio beneficio, sino para beneficio de la Europa blanca". Ahora, sin embargo, Du Bois podía percibir un cambio en el viento.

> No sólo está surgiendo una hermandad curiosamente fuerte de sangre negra en todo el mundo, sino la causa común de las razas oscuras contra las intolerables premisas e insultos de los europeos ... la mayoría de los hombres del mundo son de color. Creer en la humanidad significa creer en hombres de color. El futuro será, según toda probabilidad razonable, aquello que los hombres de color hagan de él.[425]

LAS NACIONES OSCURAS Y EL FIN DEL OCCIDENTE

Cuando Du Bois terminó *The Negro* en 1915, ya era un personaje famoso en los círculos afroamericanos de Estados Unidos. Había contribuido a fundar el NAACP* en 1906 y ahora trabajaba como director de su revista mensual, que él había creado. Su título, *The*

---

* El NAACP (National Association for the Advancement of Colored People) es la más antigua y mayor organización de derechos civiles de Estados Unidos, con el objetivo de lograr la "eliminación de todas las barreras a la igualdad política, educativa, social y económica". *(N. del T.)*

Crisis: A Record of the Darker Races, reflejaba una nueva dirección en su pensamiento. En la siguiente década y media, Du Bois abandonaría el énfasis en Estados Unidos para adoptar una perspectiva más global del problema negro. La posibilidad de que los "hombres de color" –no sólo negros sino pardos, amarillos y rojos– pudieran unirse para desafiar el orden dominante europeo y americano parecía a punto de concretarse.

Tres hechos se combinaban para alentar su optimismo. El primero fue la muerte de Booker T. Washington en 1915, con lo cual Du Bois era el líder indiscutido del movimiento de los derechos civiles negros en Estados Unidos. El segundo fue el estallido de la Primera Guerra Mundial, que ponía en jaque el predominio europeo. De 1914 a 1918, cuatro años de encarnizado conflicto dejaron un saldo de ocho millones y medio de europeos muertos. Du Bois encaró el asunto desde su perspectiva nacionalista negra. En vísperas del ingreso de Estados Unidos en la guerra, escribió en *The Crisis* que el verdadero origen de la Gran Guerra era la lucha imperialista por el Africa, "la envidiosa y codiciosa lucha por la mayor participación en la explotación de las razas oscuras". Con el armisticio de 1918 y el Tratado de Versalles, donde Alemania tuvo que ceder sus posesiones coloniales, Du Bois vio una nueva oportunidad para todos los nacionalismos no blancos. Incluso organizó el Primer Congreso Panafricanista en París en 1919, en coincidencia con las deliberaciones de la conferencia de paz sobre la cuestión de la autodeterminación de todos los pueblos, blancos y no blancos. "A partir de este caos –escribió–, puede producirse el gran despertar de nuestra raza".

El tercer hecho decisivo fue el triunfo del comunismo en Rusia. Du Bois siguió atentamente lo que sucedía en la Unión Soviética de Lenin; echó un vistazo más atento a los escritos de Karl Marx e integró la visión marxista de la historia a su propia visión. En todos esos aspectos, el mundo de 1919 lucía muy diferente que cuatro años atrás. Du Bois adaptó sus esperanzas y planes. Afirmó confiadamente que los teutones y anglosajones blancos ya habían tenido su época de dominio y los amarillos y eslavos estaban por reemplazarlos. Japón y Rusia comenzaban sus luchas por el imperio en Asia. Pronto sería el turno de los negros.[426]

La esclavitud no sólo había transformado al negro en una mercancía y su labor productiva en algo que pertenecía a otra persona. También lo había convertido en partícipe involuntario de una creciente, pujante y materialista *Zivilisation* europea, cuyos tentáculos trastocaban el orden cultural vital en todo el globo. Para

Du Bois, la esclavitud era sólo una expresión de las relaciones económicas capitalistas que caracterizaban toda la civilización europea: "La esclavitud africana moderna fue el comienzo del problema laboral moderno".[427] Como esclavos de las plantaciones, "los peones negros de Estados Unidos trajinaban en la base de una creciente pirámide de comercio e industria", que con el tiempo conectó a los esclavos del Sur con los obreros explotados del Norte industrializado, y también con los de Gran Bretaña y Europa".[428]

Como sus colegas alemanes, Du Bois no veía la riqueza de la sociedad industrial en términos económicos, como resultado del incremento de productividad. Sólo la veía en términos culturales, como fruto de un proceso que había violado la creatividad humana y arruinado la felicidad. El negro de Du Bois, como el campesino alemán del ideólogo germanista, estaba a gran distancia de los valores del capitalismo occidental, aunque debiera someterse a ellos. El equilibrio del poder cultural en el mundo estaba claro. Egipto dio al mundo su astronomía y su ciencia, China su arte y la Mesopotamia su religión, pero la única aportación de la civilización nórdica era la fábrica. "Como sistema cultural", anunciaba Du Bois, la civilización blanca "sirve ante todo para construir maravillosos ingenios para esclavizar a la mayoría, enriquecer a una minoría y asesinar a ambos".[429]

El epítome de esta civilización blanca corrupta era el colonialismo del siglo diecinueve. En los escritos de Du Bois, el imperialismo representa algo más que un mero sistema de explotación política y económica. Representa un instinto de rapiña, una respuesta refleja y maligna ante el mundo externo que impregna cada aspecto de la cultura occidental. Más tarde los multiculturalistas lo definirían como "la negación del Otro". Du Bois lo veía en términos geopolíticos. En verdad creía, como Brooks Adams, que Occidente tenía que expandirse o perecer.[430]

Es irónico que Du Bois, siendo un agudo crítico de los estereotipos racistas blancos acerca de los negros, siempre aceptara acríticamente la imagen de los blancos presentada por los mismos pesimistas raciales.[431] La civilización blanca de Du Bois es siempre teutónica y casi nietzscheana en su insaciable sed de conquista y dominio, su "individualismo acoplado con la tiranía del poderoso".[432] El mundo europeo blanco había "asolado la tierra y llevado no sólo la civilización y la técnica moderna, sino también la explotación, la esclavitud y la degradación a la mayoría de los hombres. Han disgregado la vida familiar nativa, execrado hogares de pueblos más débiles y propagado sus bastardos por todos los rincones de la tierra

y el mar". El capitalismo y el imperialismo europeos han polarizado la humanidad en dos mundos. Uno es "ese oscuro y vasto mar de mano de obra humana de China e India, los Mares del Sur y toda Africa; las Indias Occidentales, América Central y Estados Unidos", que contiene "esa gran mayoría de la humanidad ... sometida, apaleada, encarcelada y esclavizada en todo salvo el nombre". El otro es el mundo europeo, la sede del "poder mundial, el dominio universal y la arrogancia armada".[433]

El rapaz instinto imperialista era otrora la principal fuerza del Occidente, y le permitía capturar y construir sobre los logros de civilizaciones anteriores. Sin embargo, en 1919 Du Bois estaba convencido de que el imperialismo, con su "fuerza embustera y bruta", sería la mayor flaqueza de Occidente. La Primera Guerra Mundial, afirmaba, había comenzado con la competencia imperial por el control del Africa y había terminado con los baños de sangre de Verdún y el Somme: "Esto no es aberración ni demencia, esto es Europa; este aparente espanto es la verdadera alma de la cultura blanca".[434]

"El mundo oscuro se someterá a su tratamiento actual sólo mientras deba, y ni un instante más."[435] A menos que la civilización europea enmiende la situación, los pueblos de color del mundo se alzarán y "la Guerra de la Línea de Color superará en despiadado salvajismo cualquier guerra que haya visto este mundo". No obstante, en la paz o en la guerra, "creer en la humanidad es creer en los hombres de color", afirmaba Du Bois, repitiendo un tema que había iniciado en *The Negro*: "Si la elevación de la humanidad debe ser obra de los hombres, entonces los destinos de este mundo descansan, en última instancia, en las manos de naciones oscuras". El mundo poscolonial del siglo veinte será inevitablemente un mundo postoccidental; el colapso del imperio también provocará el colapso de la civilización occidental.

Du Bois creía aquello que Oswald Spengler deducía casi al mismo tiempo: el imperialismo era el repique fúnebre de la civilización moderna. Como Joseph Conrad, Du Bois creía que el colonialismo había expuesto el corazón de las tinieblas del hombre europeo. Y como en *La decadencia de Occidente* de Spengler, ese mundo postcolonial y postoccidental suponía un retorno a una *Kultur* vital. Al igual que el pangermanismo, el panafricanismo nacía del deseo de escapar del abrazo mortal de un mundo agonizante. A partir de los años 20, Du Bois exhortó a sus lectores a regresar a aquello que llamarían sus "raíces". Este retorno al Africa no sería un éxodo físico, como habían creído Alexander Crummel y otros

nacionalistas negros, sino un éxodo psicológico que purificaría el alma y lavaría la corrupción dejada por una civilización blanca moribunda.

Du Bois realizó su primera visita al Africa en 1923, y fue presa de un lirismo romántico: "Africa es la frontera espiritual del género humano". La ciudad donde desembarcó, Monrovia, capital de Liberia, era más bella que cualquier capital europea; la gente exhibía una alegría y un deleite vital que eran evidentes en sus cantos, sus danzas, y sus "cuerpos perfectos y expuestos". Aquello que los superficiales europeos veían como indicios de pobreza y desempleo significaba que "estas gentes tienen el ocio de la auténtica aristocracia, ocio para el pensamiento y la cortesía, ocio para el sueño y la risa". El aislamiento de la vida aldeana trae "un conocimiento más hondo del alma humana ... Los africanos conocen menos personas, pero las conocen infinitamente mejor". El entusiasmo de Du Bois le inspiró raptos poéticos de vitalismo racial: "El hechizo del Africa me ha poseído. La antigua brujería de su medicina arde en mi sangre adormilada y somnolienta".[436]

Du Bois escribió su trabajo personalmente más revelador, *Princesa oscura*, en 1928, poco antes que su vitalismo panafricano sucumbiera a su lealtad por el comunismo y Stalin. *Princesa oscura* es el *Así habló Zaratustra* de Du Bois, una fantasía alegórica que es en parte autobiografía poética y en parte visión apocalíptica de la sociedad corrupta que lo rodeaba.[437] Matthew Towns, un talentoso estudiante americano negro de medicina, se ve transformado por el racismo blanco en "un hombre cuyo corazón era odio". Abandona Estados Unidos para irse a Europa. En Londres salva a una elegante mujer de color de los insultos de un insidioso turista americano blanco. Ella resulta ser una princesa hindú cuyo natural refinamiento indica su superioridad sobre la civilización artificiosa que la rodea. Procede a introducir a Matthew a una sociedad secreta de expatriados no blancos, el Gran Consejo de los Pueblos Oscuros, que planea el brillante futuro del planeta una vez que se hayan derrumbado el imperialismo blanco y sus instituciones.

El Gran Consejo simboliza al décimo talentoso del Tercer Mundo, y Towns se convierte en su representante para el Africa negra: "Cuánto complacía a Matthew ver que la situación se invertía; ahora la chusma eran los obreros blancos de Europa; las razas inferiores eran los gobernantes blancos de Europa y Estados Unidos". Towns regresa a Estados Unidos para trabajar por la justicia racial (lo cual incluye un plan para volar un tren que transporta a miembros del Ku Klux Klan), pero se enreda en la corrupción de

la vida americana. "Nuestras máquinas fabrican cosas y nos obligan a venderlas –se lamenta–. Somos ricos en comida y vestimenta y sufrimos hambre de cultura ... Todo sentimiento delicado se hunde bajo una marea de mediocridad. La cultura más exquisita se ha perdido, quizá para siempre."[438]

Al fin lo salvan dos personas. La primera es su vieja madre, una ex esclava, rugosa pero vital y enérgica representante del alma africana de Towns. "Ella es Kali, la Negra, madre del mundo", salmodia su princesa hinduista. La segunda es la princesa, que regresa para desposar al héroe en una ceremonia New Age que contiene elementos hinduistas, budistas, judaicos y musulmanes, todas las religiones menos la cristiana. Una nueva elite de color surge para convocar "un mundo real y más oscuro. El mundo que era y ha de ser".

En esta visión ficticia de Du Bois, el mundo de la *Zivilisation*, de las realidades políticas y económicas que lo rodeaban, es un mundo creado totalmente para y por los blancos. Como tal, se hunde en la ramplonería. Y esto no es sorprendente. En todo el pensamiento racial, la civilización retrocede como influencia socializadora y refinadora. La herencia lo determina todo: el vitalismo de una antigua raza brinda todos los recursos necesarios de la auténtica *Kultur* y la creatividad. El Du Bois panafricanista coincidía con los neogobinianos blancos. La sociedad liberal del modelo occidental destruye la integridad y la virtud de la raza, sea por la mezcla social, la degeneración atávica o la esclavitud y el imperialismo.

Este temor, pues, se convirtió en principio rector de las ideas de Du Bois sobre el negro estadounidense. Le indujo a cortar lazos con el NAACP en 1934, pues sus miembros procuraban combatir la segregación en vez de perseguir su utopía racial. Du Bois estaba cada vez más aislado del movimiento de derechos civiles, pero se aferraba a sus ideas. El *Volk* negro tenía que separarse de los blancos porque la visión blanca del mundo destruía el alma. Su poder destructivo se manifestaba constantemente en una economía explotadora, en convenciones sociales represivas, en una manipuladora cultura política de opciones falsas y una obtusa cultura popular de radio y publicidad.* Aunque los negros adquiriesen plenos derechos civiles e igualdad política, declaró en 1960, no debían adoptar los ideales americanos: "Ello significaría que

* Y de televisión, la cual Du Bois desdeñó al final de su vida como "entretenimiento para imbéciles".

dejaríamos de ser negros en cuanto tales para volvernos blancos en nuestros actos"; ello alentaría la integración física (es decir, la mezcla racial), destruiría "toda prueba física del color y el tipo racial" y así "perderíamos nuestra memoria de la historia negra".[439]

Las palabras pueden ser de Du Bois, pero los sentimientos son los de un Houston Chamberlain o un Madison Grant. A juicio de Du Bois, la principal virtud de la cultura negra era su repudio del liberalismo burgués, tanto en Africa –donde las mujeres viajan con los pechos desnudos y la vida aldeana trae un "íntimo conocimiento humano que falta en Occidente, que hunde al individuo en lo social"– y en la América negra. En 1926 escribió: "Somos los superhombres que se sientan ociosamente, ríen y miran la civilización. Nosotros, que francamente deseamos el cuerpo de nuestras parejas y no sentimos rubor en las broncíneas mejillas cuando lo poseemos". El sentido del humor del negro, su ocio, su rechazo al trabajo como si "el trajín diario fuera uno de los Diez Mandamientos", que Du Bois había visto treinta años antes como uno de los legados más nocivos de la esclavitud, ahora se convertían en orgullosos gestos de reto cultural.[440]

MARCUS GARVEY Y EL LEGADO DE DU BOIS

A pesar de su reputación de más grande americano negro viviente, Du Bois obtuvo más respeto fuera de su país que entre sus conciudadanos, fueran blancos o negros. En parte esta influencia y reconocimiento le agradaba, en parte le disgustaba. Un discípulo que no lo hizo nada feliz fue el inmigrante jamaiquino Marcus Garvey. Durante casi una década, el movimiento de "regreso al Africa" de Garvey conmocionó la opinión negra en Jamaica y Estados Unidos. Irritaba a Du Bois, que definió a Garvey como "el más peligroso enemigo de la raza negra en Estados Unidos y el mundo". Pero el movimiento de Garvey sólo daba una forma concreta, aunque burda, a la visión de Du Bois acerca de la victoria final de las "naciones oscuras" sobre la civilización blanca. A pesar de una acerba rivalidad personal, había más similitudes que diferencias.

Maestro imprentero por formación, dotado de gran cultura y experiencia en viajes, Marcus Garvey era un importante nacionalista negro cuando en 1914 organizó la UNIA (United Negro Improvement Association) en su Jamaica natal. Pensaba que la UNIA generaría una serie de movimientos independentistas anticoloniales en el Caribe y también brindaría los medios para que los negros del Nuevo Mundo

regresaran a sus hogares originales del Africa. Garvey visitó Estados Unidos en 1916 –el año en que se publicó *La extinción de la gran raza,* de Madison Grant– y decidió abandonar su base jamaiquina e instalar la UNIA en la ciudad de Nueva York, en el Harlem.*

El movimiento de regreso al Africa contaba con el apoyo de la numerosa clase obrera negra del Harlem, que había emigrado desde el Sur y las Indias Occidentales. La próspera clase media de la comunidad y los arrogantes intelectuales del Harlem Renaissance, tales como Du Bois, Claude McKay, Countee Cullen, Langston Hughes y Zora Neale Hurston, trataron a Garvey con desdén. En la publicación marxista *Messenger* lo criticaron ácidamente, describiéndolo como "macizo, gordo y lustroso, con brillantes ojillos porcinos y ... cara de bull-dog", y un acaudalado médico negro comentó que la UNIA defendía a "los negros más feos de Estados Unidos".[441] En cambio, los negros obreros y los inmigrantes de las Indias Occidentales que compraban el periódico de Garvey, *The Negro World,* asistían a sus mítines para cantar el himno nacional africano de Garvey, "Ethiopia, Thou Land of Our Fathers", y donaban sus salarios para afiliarse a la UNIA. El nacionalismo negro, que había sido tema de debates para el "décimo talentoso", encontraba una nueva acogida entre los negros pobres.

A primera vista, el nacionalismo panafricano de Garvey refleja las premisas de predecesores decimonónicos como Alexander Crummell y Henry Turner, aparte de Du Bois. Por ejemplo, el énfasis en el orgullo racial: "Tu cabello es lanoso, tu nariz es ancha, tus labios son gruesos. Esta diferencia también debe incluirse en tu visión de la vida".[442] Garvey proclamaba que la de Africa "fue antaño la más grande raza del mundo" y se había convertido en cuna de la civilización mientras "la raza teutónica" aún vestía pieles de animales; el regreso a la patria africana significaría el renacimiento de esas antiguas glorias. También declaraba, en la tradición de Crummell, que la nueva Africa unida debía ser una nación industrial moderna. "Africa será totalmente colonizada por negros, como Europa lo es por la raza blanca", anunciaba Garvey, y una tenaz cepa de americanos negros y pioneros de las Indias Occidentales contribuirían "a civilizar a las tribus retrasadas del Africa". Garvey fundó la Black Star

* Irónicamente, Garvey había viajado a Estados Unidos para conocer a Booker T. Washington, cuya autobiografía, *Up from Slavery,* le causó una profunda impresión. Sin embargo, la ideología panafricana de Garvey debía mucho más a figuras como Du Bois y Crummell que al Mago de Tuskegee.

Steamship Line, una empresa comercial que demostraría que los empresarios negros podían tener tanto éxito como los blancos, y también brindar los medios físicos para transportar americanos negros a su patria.[443]

Pero Garvey también reflejaba una mentalidad darwiniana tardía, totalmente ausente en los primeros nacionalistas, que lo ligaba tanto con Brooks Adams como con Du Bois. Garvey creía que el destino de la raza negra estaba ligado a una "lucha evolutiva" entre las naciones que determinaría el futuro del siglo veinte. El negro tenía que convertirse en potencia fuerte y dominante o quedar rezagado: "La raza que pueda producir el mayor desarrollo científico es la raza que dominará".[444] Si, como sostenía Du Bois, la historia era la historia de las razas más fuertes, los negros debían aprender a obrar como una raza fuerte, como "amos, propietarios y poseedores de todo lo que Dios ha creado en este mundo". Si el imperio era la marca duradera de una civilización expansiva, entonces el negro también debía "volverse imperial" y construir un "imperio racial" donde "el sol no se pondrá jamás".[445]

Garvey estaba tan obsesionado con la pureza racial como cualquier neogobiniano.[446] "Creo en una raza negra pura, tal como todo blanco que se respete cree en una raza blanca pura", comentó en *La filosofía de Marcus Garvey*.[447] Como Du Bois, daba por sentado que la civilización europea moderna era de origen teutónico y se regía por el principio de la supremacía blanca, y escribió: "La actitud de la raza blanca consiste en subyugar, explotar y si es preciso exterminar a los pueblos más débiles con los que establece contacto". Garvey acusaba a los blancos de adoctrinar a los negros para que se creyeran inservibles, salvo para realizar tareas manuales a la sombra de empresas capitalistas poseídas por blancos, porque la explotación económica era más barata y más eficiente que el exterminio (como el que habían soportado los indios y los negros africanos).*

Afortunadamente, esa "desalmada" civilización blanca estaba débil y decadente. Europa estaba al borde de la bancarrota económica y en Estados Unidos los disturbios eran inminentes, mientras los blancos se preparaban para arrojar a los negros a la "hambruna económica". Cuatrocientos millones de africanos negros,

* En la retórica antiblanca de Garvey se encuentra el germen de lo que luego se conocería como "el Plan", una gigantesca conspiración para exterminar a los negros (mediante la difusión de la droga, el sida o ambas cosas) en un esfuerzo final para impedir la caída de la raza caucásica.

afirmó ante su público del Harlem, se estaban organizando para reclamar su patrimonio. En un mitin de 1919 anunció: "La caída llegará, una caída que causará la ruina universal de la civilización que vemos". Estallaría una lucha apocalíptica "entre negros y blancos en las llanuras africanas".[448] Garvey describía con delectación esta guerra racial mundial, de negros contra blancos y blancos contra amarillos, aunque insinuaba la posibilidad de que los negros pudieran ayudar a los blancos contra los resurgentes imperios asiáticos de Japón y China a cambio de la libertad política. Sin embargo, la destrucción de la civilización blanca brindaría a los negros las herramientas que necesitaban –ciencia, tecnología y armamentos– para crear sus propios imperios. Una poderosa nación africana surgiría de este vasto y sangriento Armagedón, donde "el negro debe unirse en una gran jerarquía racial".[449]

Garvey declaró ante un reportero que él representaba el futuro del nacionalismo negro, mientras que Du Bois representaba el pasado.[450] Ese futuro, creía, se centraba en lo que sin duda sería el rumbo de la política del siglo veinte: política de masas, propaganda masiva y el poder de la nación disciplinada y movilizada. Esa convicción lo atrajo hacia la figura de Benito Mussolini. Garvey manifestó gran admiración por el dictador italiano hasta que éste invadió Etiopía en 1936. Incluso afirmó que su movimiento no imitaba a los Camisas Negras de Mussolini, sino al revés: "Cuando nosotros teníamos cien mil hombres y estábamos entrenando niños, Mussolini era un desconocido". Garvey sostenía que "los de la UNIA fueron los primeros fascistas".[451]

Profesaba la misma admiración por Adolf Hitler. Para Garvey, los judíos eran el símbolo del Occidente "embustero y mercachifle", y las finanzas internacionales judías eran un poder que "puede destruir hombres, organizaciones y naciones". Ningún negro estaba a salvo de ese poder, advertía a sus seguidores. Los "Protocolos de los Sabios de Sión" enseñaban "que un daño causado por un judío a un gentil no es daño, y el negro es un gentil". El antisemitismo y la apelación a modernos movimientos masivos también lo indujeron a buscar un socio en un sector insólito: el Ku Klux Klan. Para exasperación de Du Bois, del NAACP y casi todos los dirigentes negros, el 25 de junio de 1922 Garvey concertó una cita con el Gran Dragón del Klan. Ambos hombres coincidían en que un éxodo negro de los Estados Unidos protegería la pureza de ambas razas.[452] En síntesis, el pesimismo racial creaba un puente entre estas dos formas de nacionalismo extremo, uno negro y el otro blanco. En 1925 Garvey le dijo a Ernest Siever Cox, un neogobiniano defensor de la supremacía blanca, que todo

buen nacionalista negro debía leer *América blanca* de Cox, y escribió: "La Sociedad Americana Blanca, los clubes anglosajones y el Ku Klux Klan cuentan con todo mi respaldo en su lucha por una raza pura, así como nosotros luchamos por una raza negra pura". Ambos, le advirtió a Cox, enfrentaban a los mismos enemigos, "los grupos judíos que se me oponen, y el NAACP".[453]

El "imperio negro" de Garvey se derrumbó casi tan rápidamente como había empezado. En 1923 un tribunal federal lo condenó por fraude postal; Garvey pasó cuatro años en la cárcel hasta que el presidente Coolidge lo indultó y ordenó su deportación inmediata. Más tarde Garvey trató de revivir su movimiento fascista negro bajo el estandarte del "fundamentalismo africano". Dos años antes de morir en 1940, fundó la Escuela de Filosofía Africana en Londres. El programa de estudios de Garvey rechazaba la antropología y las ciencias sociales "blancas" como racialmente tendenciosas y enseñaba una versión africana del Libro del Génesis donde Adán y Eva eran negros y sus descendientes negros constituían el primer pueblo elegido.[454]

Tras la deportación de Garvey, el nacionalismo radical negro languideció en Estados Unidos. En 1933, un simpatizante llamado Elijah Poole se hizo cargo de un oscuro desprendimiento del Templo Morisco-Americano de la Ciencia llamado Nación del Islam. Desde sus púlpitos predicó una versión milenarista del Génesis negro de Garvey. Los blancos caucásicos eran una "raza degenerada" a la cual Dios había dado seis mil años de dominio para poner a prueba la fuerza y resistencia de Sus hijos negros, el verdadero pueblo elegido. Sin embargo, el final de ese cautiverio babilónico se aproximaba. Los demonios blancos caucásicos y su satánica religión, el cristianismo, estaban a punto de desaparecer para siempre.

Poole adoptó el nombre de Elijah Mohammed y logró elevar la cantidad de afiliados de la Nación del Islam. Predicó que Dios, Alá en persona, era un hombre negro, "el Ser Supremo de una poderosa nación de hombres negros divinos", y que el negro era "el primero y el último, creador y dueño del universo".[455] En 1948 uno de sus reclutas le explicó a un joven maleante llamado Malcolm Little que "el hombre blanco es el demonio". Como negro, le dijo, "perteneces a una raza de gentes de antiguas civilizaciones ... rica en oro y reyes", a la cual los demonios blancos habían robado todo, incluido su verdadero nombre. Malcolm se convirtió; adoptó el apellido X para simbolizar su falta de identidad como hombre negro en la América blanca y de inmediato se hizo famoso.

Malcolm X resolvió el dilema de Du Bois acerca de las dos almas del afroamericano. Había una sola alma, un alma africana negra

que los blancos procuraban destruir, tal como habían destruido todo rastro de la grandeza africana original. Aunque Malcolm X luego rompió con Elijah Mohammed y la Nación del Islam, siempre conservó esta perspectiva apocalíptica que combinaba Du Bois con Garvey. En uno de sus primeros discursos declaró: "El mundo occidental hoy enfrenta una gran catástrofe; se halla al borde del desastre". Años después, consignó en su autobiografía: "Dos tercios de la población humana le dicen '¡Largo de aquí!' al tercio minoritario, el hombre blanco, y el hombre blanco se está largando ... Creo que Dios está ofreciendo a la 'sociedad blanca y cristiana' del mundo la última oportunidad" de expiar sus crímenes.*[456]

En los años 60, el énfasis fascista de Garvey en la política como poder resurgió en el movimiento Poder Negro y sus guardias paramilitares uniformados, la Legión Africana, que se convertiría en el Fruto del Islam, guardaespaldas de Elijah Mohammed y luego de su sucesor Louis Farrakhan. Farrakhan recordaba que a los once años vio un retrato en la pared de la casa del tío y preguntó quién era. Le dijeron que era Marcus Garvey: "Este es un hombre que ha venido para unir a toda la gente negra".[457] Todos los aspectos del movimiento musulmán negro de Farrakhan –su liderazgo carismático, su insistencia en que los negros debían convertirse en empresarios independientes, su antisemitismo y su simpatía por la guerra de Hitler contra los judíos– reproducen con mayor estridencia los temas principales del panafricanismo de Garvey.

El "garveyismo" también fue mucho más allá de los Estados Unidos. *The Negro World* y las compilaciones de discursos y editoriales de Garvey tenían entre los africanos jóvenes, cultos y nacionalistas un eco que el más moderado y anticuado Du Bois nunca tuvo. Kenneth Kuanda de Zambia, Harry Thuku de Kenia y Nelson Mandela de Sudáfrica recibieron la influencia directa o indirecta de las doctrinas de Garvey.** Otro dirigente, Kwane Nkrumah de Ghana, luego escribiría: "El libro que contribuyó más que ningún otro a inflamar mi entusiasmo fue la *Filosofía de Marcus Garvey*". Era

---

* Luego Malcolm X añade una pregunta retórica que es puro Du Bois: "¿Cómo puede la sociedad blanca expiar la esclavitud, la violación, la castración, la brutalización de millones de seres humanos durante siglos? ¿Qué expiación exigiría el Dios de la Justicia por el robo del trabajo de la gente negra, de su vida, su verdadera identidad, su cultura, su historia?"

** Entre las resoluciones de la reunión de 1925 del ANG o Congreso Nacional Africano había una que exigía la excarcelación inmediata de Garvey. *Philosophy*, págs. xxxviii-xxxix.

irónico, pues Kwane Nkrumah sería un dirigente muy admirado por el más acérrimo enemigo de Garvey, W. E. B. Du Bois.

DU BOIS, EL COMUNISMO Y EL FINAL DE OCCIDENTE

En 1946, a los setenta y ocho años, Du Bois escribió:

> Enfrentamos la mayor tragedia que jamás ha asolado el mundo. El colapso de Europa es para nosotros mucho más pasmoso por la ilimitada fe que teníamos en la civilización europea.

Desde luego, Du Bois hablaba irónicamente. Durante más de medio siglo había aguardado con impaciencia el eclipse de la civilización blanca; según le habían enseñado sus maestros en Berlín a fines de siglo, era algo inevitable, ya que la *Zivilisation* erosionaba la vitalidad de la *Kultur*. Esta visión había inspirado su peculiar historia universal panafricanista en *The Negro* y otros trabajos, que a la vez inspirarían el movimiento afrocentrista. Su atención se concentraba en lo que sobrevendría una vez que se derrumbara la civilización europea moderna.

Durante un breve período, de 1900 a 1910, Du Bois había hablado de un "décimo talentoso" de intelectuales y políticos negros que afirmarían el orgullo racial al obtener logros culturales sin "doblar una rodilla ante Baal".[458] Luego se había consagrado al nacionalismo panafricano y al separatismo negro, según el cual los negros americanos construirían su economía independiente y paralela a la blanca, de nuevo sin malicioso afán de lucro.

Por último, en los años 30, se volcó a Marx y al comunismo. Había aprendido mucho sobre Marx durante su estancia en Alemania de 1892 a 1894, y visitó la Unión Soviética en 1924. Su análisis del imperialismo había anticipado el razonamiento de V. I. Lenin en *El imperialismo, estadio superior del capitalismo*, el cual argumentaba (erróneamente) que la lucha por Africa se debía a un superávit de capital, y que el capitalismo tardío sólo podía obtener ganancias con un imperio colonial en expansión.* Después de la

* Ambos partían de la misma fuente, el duro ataque del periodista inglés I. A. Hobson contra el imperio británico en Africa, titulado *Imperialism* (1902). Véase el capítulo 7.

Segunda Guerra Mundial, Du Bois temió por un tiempo que el mundo capitalista, en sus estertores de agonía, aplastara la causa de la liberación de los no blancos.[459] Luego los ingleses dieron la independencia a la India, los Estados Unidos obligaron a los holandeses a marcharse de Indonesia y las potencias europeas comenzaron a abandonar sus colonias, y Occidente prosperó. Du Bois tuvo que aprender que el capitalismo occidental funcionaba muy bien sin dominios imperiales.

A fin de cuentas, Du Bois se sentía atraído por el marxismo por las mismas razones que muchos intelectuales del siglo veinte, pues lo consideraba una forma de liberación cultural. La victoria del marxismo parecía prometer una purga moral del mundo moderno, pues la inundación revolucionaria eliminaría la corrupción de la civilización burguesa. En 1935 Du Bois se había convencido de que el comunismo soviético destruiría los últimos vestigios de un Occidente esclerótico y consolidaría un nuevo orden cultural no occidental.

En *El mundo y Africa* (1946), Du Bois explicó que la decadencia de Europa era producto directo del imperialismo y el dominio colonial. Anticipándose a teóricos multiculturalistas como Edward Said, Du Bois afirmó que la tradición de la cultura cortés se había desarrollado para disfrazar los horrores del imperialismo, produciendo una "delicada literatura que trataba los problemas intelectuales de los ricos y los bien nacidos" y descuidaba los "más importantes" problemas de "la ley, la misericordia, la justicia y la verdad".* Esta *Zivilisation* superficial volvía "imposible que la gente encantadora de Europa comprendiera lo que sus comodidades y lujos costaban en sudor, sangre y desesperación" a los pueblos de color del mundo. El imperialismo también había generado todos los problemas que preocupaban a los teóricos de la degeneración cuando Du Bois era un joven estudiante: un mundo de aristócratas afeminados que no necesitaban hacer un trabajo honesto para vivir; "feas y horribles" ciudades industriales infestadas de crímenes, enfermedades e inquietud obrera, y una declinación del nivel intelectual. "He aquí –concluía Du Bois–, un justo retrato de la decadencia de aquella Europa que condujo la civilización humana durante el siglo diecinueve."[460]

* No está claro cómo decidió Du Bois que Oscar Wilde o Anthony Trollope eran más representativos de la literatura del siglo diecinueve que León Tolstoi, Fedor Dostoievski, George Eliot, Emile Zola, Victor Hugo o Charles Dickens.

Aunque no se afilió al Partido Comunista hasta 1961, poco antes de su muerte, Du Bois sirvió como apólogo y compañero de ruta mucho antes de eso. Celebró a Stalin como "un hombre grande y sencillo", y ni siquiera las revelaciones del discurso secreto de Khruschev en 1956 minaron su convicción de que el régimen de Stalin era "una gloriosa victoria en la elevación de la humanidad" y de que Stalin era "uno de los grandes hombres del siglo veinte".[461] La Guerra Fría, a juicio de Du Bois, era una conspiración capitalista-imperialista para mantener en cautiverio a "los pueblos oscuros" y los trabajadores blancos y provocar otra guerra mundial. "El esfuerzo organizado de la industria americana para usurpar el gobierno –escribió airadamente en 1958– supera todo en la historia moderna, incluso el ejemplo de Adolf Hitler, de quien lo aprendió."[462] En 1959 viajó a la Unión Soviética, donde recibió el Premio Lenin, y a la China comunista, donde realizó una serie de emisiones para Radio Pekín, urgiendo a las nuevas naciones del Africa a dar la espalda al capitalismo occidental y mirar a Rusia y China como brillantes modelos del futuro: "He visto el mundo, pero nunca un milagro tan vasto y glorioso como China".*

Uno de los que escuchó su exhortación fue el dirigente africano Kwame Nkrumah, quien al año siguiente invitó a Du Bois a viajar a Ghana (ex Costa de Oro) y actuar como estadista y asesor. Du Bois y Nkrumah debían haberse conocido varios años antes, en la Conferencia Bandung, de Indonesia, de 1955, un hecho decisivo en la historia del mundo poscolonial. En Bandung se introdujo el término "Tercer Mundo" para describir las nuevas naciones independientes de Africa y Asia, que eran más o menos las naciones oscuras de Du Bois de treinta años antes, el símbolo colectivo del brillante futuro de la humanidad. Nkrumah era uno de los dirigentes poscoloniales que habían asistido a la conferencia, junto con Gamal Abdel Nasser de Egipto, Jawaharlal Nehru de la India, el príncipe Sukarno de Camboya, Sihanouk de Indonesia... y Adam Clayton Powell Jr., del Harlem. Du Bois debía presentar el discurso inaugural, pero el Departamento de Estado le retiró el pasaporte por su afiliación comunista. El discurso que envió a los delegados de Bandung volvía sobre los temas que impregnaban su obra desde su retorno a Estados Unidos en 1894:

---

* Esto era en tiempos del Gran Salto Adelante de Mao, durante el cual de diez a doce millones de campesinos chinos murieron de hambre.

> Nosotros, la gente de color de Estados Unidos, hemos vivido largo tiempo con vosotros, amarillos, pardos y negros del mundo, bajo la arrogancia y las premisas de intolerables de la raza blanca ... Advertimos al mundo que Africa ya no puede ser vista como un peón, un esclavo y una propiedad de los europeos, de los americanos ni de cualquier otro pueblo.

Du Bois revivió una expresión que había acuñado en 1922, "Africa para los africanos". "A partir de ahora ya no será gobernada por la fuerza ni el poder, por ejércitos invasores ni policías, sino por el espíritu de todos sus dioses y la sabiduría de sus profetas."[463]

Nkrumah era típico entre los nuevos dirigentes que ascendían al poder en el Africa poscolonial. En la Universidad de Londres le habían enseñado a creer que el Occidente capitalista, incluido el Imperio Británico, estaba condenado a la autodestrucción. También practicaba una política carismática a lo Garvey, aplastando despiadadamente toda oposición a su estado unipartidista. Cuando lo nombraron presidente de Ghana en 1956, Nkrumah adoptó el título de Osagyefo, "el Redentor", y se convirtió en principal portavoz de un Africa unida. Sus objetivos para Ghana eran tan simbólicos como prácticos: "La nación de Ghana descollará ante el resto del mundo como brillante ejemplo de la capacidad del africano para dirigir sus propios asuntos".[464]

Cuando Du Bois aceptó la invitación de mudarse a Ghana tenía noventa y dos años, habiendo sobrevivido a una época y presagiado otra. Había abandonado toda esperanza para Estados Unidos, que parecía atrapado en una incesante decadencia para negros y blancos. El movimiento de derechos civiles de Martin Luther King había vuelto obsoleto su enfoque racista, y su stalinismo le ganaba pocos amigos en la NAACP.[465] No era sorprendente que Du Bois, que había encontrado una virtud intachable en Stalin y consideraba a Harry Truman el mayor genocida desde Hitler,[466] encontrara un nuevo héroe en Nkrumah el Redentor. De inmediato lanzó el proyecto de una *Enciclopedia Africana* que sería el gran archivo intelectual e histórico de la emergente civilización panafricana, y actuó como el más distinguido defensor de Nkrumah, o quizá la más distinguida víctima de su engaño.

Du Bois representaba un papel que se volvería familiar en los próximos veinte años, el intelectual occidental que "descubre" en la dictadura marxista de un país remoto el ejemplo de una nueva sociedad igualitaria.[467]

Para Du Bois, el alma africana y el marxismo se habían desposado

dichosamente en Ghana. Uno de sus últimos escritos es un panegírico de Nkrumah, un *Negro spiritual* titulado "Ghana Calls":

Alcé mi última voz y clamé,
clamé al cielo mientras moría ...
Desde el pestilente Occidente cuyo día termina,
que hiede y se tambalea en su estiércol,
hacia Africa, China, la franja de la India,
hacia donde están Kenia y el Himalaya
y donde ruedan el Nilo y el Yangtsé,
gira todo ansioso rostro de hombre.

Despierta, despierta, oh mundo durmiente,
honra al sol;
adora las estrellas, esos soles más vastos
que gobiernan la noche,
donde lo negro es brillante
y toda obra abnegada es buena
y la codicia es pecado.

Y el Africa encabeza la marcha
¡Panáfrica!

Du Bois murió el 28 de agosto de 1963. Tres años después las fuerzas armadas de Ghana, hartas de la incompetencia de Nkrumah, que había destruido la economía del país y su estándar de vida, derrocaron al Redentor en una asonada.

7. EL PESIMISMO HISTORICO ALEMAN

Oswald Spengler y la decadencia de Occidente

> Quien no pueda estar a la altura del "pesimismo puro", por usar la expresión de Nietzsche, no es apto para las grandes tareas de la vida.
>
> –Oswald Spengler, 1931

Mientras abandonaba su pensión de Turín el 3 de enero de 1889, Friedrich Nietzsche vio un cochero que le pegaba al caballo en la Piazza Carlo Alberto. Nietzsche acudió en defensa del caballo y de pronto se derrumbó en la calle. Cuando los curiosos lo llevaron de vuelta a su habitación, se puso a gritar desaforadamente y a golpear el piano, el mismo donde pocos días antes tocaba plañideramente acordes de las óperas de Wagner. Llamaron a un amigo y lo llevaron de vuelta a Basilea, aturdido por los medicamentos. Allí un médico lo examinó y diagnosticó que Nietzsche sufría de "degeneración mental", una dolencia irónica para el hombre que una vez había dicho: "¿Qué consideramos malo, peor que todo? ¿No es acaso la degeneración?"[468]

Dos semanas después Nietzsche quedó bajo el cuidado de su madre; a pesar de los consejos del médico y los amigos, ella había decidido llevarse a su hijo a su casa de Jena. Nietzsche abordó el tren de Basilea por última vez y se sometió a un encierro de tres días para observación psicológica. Su conducta oscilaba entre los delirios megalómanos (se creía el káiser) hasta los arranques de cólera. Se convenció de que Bismarck mismo había ordenado su encierro, y destrozó una ventana en un intento de fuga. Poco a poco sus arranques se diluyeron en el letargo y la catatonia. Desde su liberación un año después hasta su muerte en 1900, Nietzsche vivió como un vegetal, bajo el cuidado de su madre y luego de su hermana Elisabeth.

A diferencia de su madre, Elisabeth Förster-Nietzsche se interesaba en la filosofía de su hermano. Se había casado con otro intelectual del círculo de Wagner, Bernard Förster, que también era gran admirador de Gobineau. Förster incluso concibió el excéntrico proyecto gobinesco de fundar una colonia de ariogermanos en Sudamérica, llamada Nueva Germania. Como un personaje de una película de Werner Herzog, Förster llevó a Elisabeth y un grupo de acólitos a las selvas paraguayas en 1887, para recolonizar el Nuevo

Mundo con pioneros nórdicos resistentes y racialmente puros.[469] El resultado fue un fiasco. Förster fue acusado de estafar a los colonos y se suicidó, dejando que Elisabeth cargara con los problemas. En 1892 ella regresó a Alemania para cuidar de su maltrecho hermano, convirtiéndose en su enfermera y cuidadora.

Elisabeth Förster-Nietzsche estaba resuelta a impedir que la filosofía de su hermano cayera en el olvido. Estaba convencida de que, a pesar de su enfermedad, existía en Alemania un mercado para esos escritos.* Decidió tomar recaudos para obtener el control legal de sus obras publicadas y sus trabajos inéditos, obligando a su madre a firmar un documento a estos efectos en diciembre de 1895. En poco tiempo creó un Archivo Nietzsche en la planta baja de su casa y escribió una aduladora biografía de su hermano en dos volúmenes, tomando material del todavía inédito *Ecce Homo*. El hogar de los Nietzsche se convirtió en un altar donde Nietzsche, ahora reducido a una inmovilidad total, estaba en exhibición pública permanente para visitantes distinguidos. Después de su muerte, sus cuadernos y manuscritos inéditos quedaron disponibles para su estudio, todo bajo el control exclusivo de Elisabeth.[470]

Förster-Nietzsche quería que su hermano fuera reconocido como el mayor genio de Alemania desde Goethe. Revisaba y purgaba los materiales que mostraba al público, eliminando las declaraciones políticas irritantes y las fugaces referencias a la monarquía y a Bismarck. Toda sugerencia de que Nietzsche hubiera visto la Alemania imperial como epítome de la decadencia moderna, o de que hubiera admirado a los franceses, era desechada o suavizada. A pesar del anticristianismo extremo de Nietzsche, en 1900 sus exequias fueron tradicionales y luteranas, con un crucifijo sobre el féretro y la asistencia de discípulos y dignatarios. Förster-Nietzsche también logró una reconciliación con el círculo de Bayreuth al cabo de veinte años de amargura y silencio. La filosofía de Nietzsche se asoció nuevamente con el nombre de Richard Wagner, el más reciente héroe cultural de Alemania. En 1900, dos grandes templos dominaban el paisaje cultural de la Alemania moderna, cada cual con una poderosa suma sacerdotisa: Cosima Wagner en Bayreuth, centro del *establishment* musical de Alemania, y Elisabeth Förster-Nietzsche en los Archivos Nietzsche de Weimar.

---

* El ideólogo pangermanista Julius Langbehn había aparecido dos años antes, con esperanzas de ser el albacea literario de Nietzsche.

Al cabo de treinta años de unificación política e industrialización, Alemania había alcanzado el status de potencia europea moderna. Para el resto de Europa, Alemania simbolizaba el triunfo de la ciencia, de la pericia tecnológica y del dinamismo político y económico. Personas tan diversas como Brooks Adams y Emile Zola admiraban su tradición militar prusiana, su habilidosa y eficiente administración pública y su sistema educativo. Pero el éxito de Alemania también había alimentado la frustración y el descontento. La reaparición de la filosofía de Nietzsche tocó una cuerda sensible en los intelectuales y artistas de Alemania, y luego se difundiría por el resto de Europa.

W. E. B. Du Bois se fue de Berlín en 1894 sin toparse con las ideas de Nietzsche; si se hubiera quedado dos años más, no habría podido eludirlas.* En 1896 el sociólogo Georg Simmel declaró que la filosofía de Nietzsche era una revolución intelectual tan importante como la teoría heliocéntrica copernicana. El historiador Kurt Breysig veía a Nietzsche como el equivalente histórico de Buda, Jesucristo y (apropiadamente) Zaratustra: el fundador de una nueva religión de la voluntad de poder y la acción. Mientras liberales anticuados como Max Nordau señalaban la demencia de Nietzsche como prueba de que su filosofía no se podía tomar en serio, los defensores de Nietzsche afirmaban que su locura era un estado de trascendencia espiritual, consecuencia de haber captado una verdad que estaba más allá de la racionalidad y del sentido común burgués.[471]

El poema sinfónico *Also Sprach Zarathustra,* de Richard Strauss, se estrenó en Francfort en 1896, y al cabo de diez meses se ejecutaba en París, Londres, Nueva York y Chicago. Sus famosos acordes iniciales de trompeta, que anuncian el alba del Superhombre, hicieron de Nietzsche el filósofo más reconocible del mundo musical. Ese mismo año Gustav Mahler completó su *Tercera Sinfonía,* originalmente titulada "La Gaya Ciencia" en honor del *Frohliche Wissenschaft* de Nietzsche. Entretanto, en el mundo de la palabra escrita, las expresiones como *Ubermensch,* "voluntad de poder", "moral del amo y del esclavo", "superación de todos los valores" y "bestia rubia" se incorporaban al vocabulario de los intelectuales y los especialistas en política.

* Du Bois hace una fugaz referencia al Superhombre de Nietzsche en su *Dusk of Dawn,* pág. 663. No hay ninguna otra.

Era un giro asombroso. En los Archivos Nietzsche, un miembro del círculo Förster-Nietzsche, el conde Harry Kessler, describió así este impacto: "El desierto estaba en nuestro corazón, y súbitamente, como un meteoro, apareció Nietzsche".[472] Los escritos de Nietzsche se convirtieron en moneda corriente de toda la gama ideológica alemana después de 1900. Los socialistas apreciaban sus ataques contra la burguesía y el cristianismo organizado. Los pangermanistas podían explotar sus ataques contra el judaísmo; como Elisabeth Förster-Nietzsche era profundamente antisemita, Nietzsche se convirtió (sin saberlo) en portavoz del arianismo antisemita. Un grabado del Nietzsche convaleciente, con su enorme mostacho y su intensa mirada (que ocultaba una mente vacía), se convirtió en afiche favorito entre los escritores de vanguardia apolíticos alemanes, como Hermann Hesse y Stefan George.

Y su influencia no se limitaba a Alemania. George Bernard Shaw presentó en los teatros londinenses su *Hombre y superhombre*, que Oswald Spengler luego alabaría como una magistral y amena exposición de las doctrinas de Nietzsche.[473] En Estados Unidos, Nietzsche ejerció una fuerte influencia sobre H. L. Mencken, que escribió un libro explicando su filosofía. En Francia inspiró al anarquista Georges Sorel, que lo difundió entre los revolucionarios marxistas y fascistas como Benito Mussolini, mientras en España sus obras provocaban una conmoción filosófica a través de los escritos de Miguel de Unamuno y José Ortega y Gasset, autor de *La rebelión de las masas*.[474] Nietzsche se convirtió de pronto en el filósofo antiliberal del siglo veinte. En este sentido resultó ser más importante que Karl Marx, porque después de 1917 las teorías de Marx fueron rehenes de la suerte del Partido Comunista, mientras Nietzsche seguía siendo un icono cultural común para la izquierda y la derecha. Esto era muy visible entre los que adherían al emergente estilo modernista y al expresionismo, como los poetas Stefan George y Gottfried Benn, quienes creían que una elite artística y espiritual encabezaría el futuro trastocamiento del hipócrita orden burgués. Como dijo uno de ellos: "Nietzsche no era un profeta del *Volk* sino un profeta de los profetas".[475]

Este Nietzsche –"el profeta de los profetas"– era el que inspiraría a Oswald Spengler y modelaría su visión del destino de Alemania y la Europa occidental en su lúgubre obra maestra, *La decadencia de Occidente*. Pero en muchos aspectos el Nietzsche de Spengler era un Nietzsche expurgado. Sin su conocimiento ni su aprobación, había pasado a ser el portavoz del nacionalismo radical alemán y se había asociado con otra tradición antiliberal, la del pesimismo racial pangermanista.

El credo en la voluntad de poder sirvió para justificar el autoritarismo interno y la agresión militar externa, mientras que "la moral del amo", que él había vislumbrado a partir de las extinguidas aristocracias de la Europa y el Japón feudales, se fusionaba con una imagen donde los alemanes teutónicos eran los nuevos *Ubermenschen* de la Europa posburguesa.

La visión spengleriana de la decadencia de Occidente, pues, no era desesperanzada; como las notas iniciales del poema sinfónico de Richard Strauss, anunciaba una nueva alborada. La civilización occidental de Spengler es algo que W. E. B. Du Bois habría reconocido: una *Zivilisation* en su peor aspecto, destructora del alma. A partir de su colapso, creía Spengler, surgiría una Europa nueva que no estaría centrada en las potencias decadentes del siglo diecinueve –Francia y Gran Bretaña– sino en Alemania. La combinación de *Kultur*, disciplina militar y voluntad de poder nietzscheana crearían "naturalezas líderes" para forjar un nuevo destino. Sería dificultoso; "aún debe correr mucha sangre", escribió después de la Primera Guerra Mundial. Pero aun después de la derrota alemana, Spengler confiaba en que "la raza de los amos ... enfrenta una misión de la que es digna".[476]

OSWALD SPENGLER Y LA IDENTIDAD CULTURAL DE ALEMANIA

Oswald Spengler nació en 1880 en Blankenburg. Pasó una infancia infeliz con fríos y distantes padres de clase media, así que se refugió (a la manera de Arthur de Gobineau) en un mundo de fantasía y rebelión intelectual. Sus héroes, como para muchos adolescentes cultos de clase media de la Alemania de Guillermo, eran los fundadores del modernismo, los líderes de aquello que un contemporáneo llamó "la gran guerra de liberación contra la obtusidad, la mojigatería y la hipocresía burguesas", que para Spengler era el mundo de sus padres. Spengler admiraba al dramaturgo noruego Henrik Ibsen, cuyas obras (*Casa de muñecas*, *Espectros* y *Un enemigo del pueblo*) escandalizaban y fascinaban al público burgués que las veía. Richard Wagner era otro héroe, junto con Ernst Haeckel, cuya visión de la historia del hombre como parte de una totalidad orgánica influyó profundamente en el pensamiento de Spengler.[477]

El otro modelo era Friedrich Nietzsche. Spengler devoró las obras de Nietzsche en la escuela secundaria y encontró en ellas lo

mismo que había encontrado el joven novelista Thomas Mann, una sensación de "autotrascendencia". El estudiante Spengler también asimiló el pesimismo del filósofo. En 1901, el año en que Spengler se diplomó en la Universidad de Halle, se publicó una compilación de cuadernos de Nietzsche con el título *La voluntad de poder*. Aunque cuidadosamente corregida y expurgada por Elisabeth Förster-Nietzsche y sus asistentes, *La voluntad de poder* contenía una incisiva crítica a la sociedad burguesa decadente. Nietzsche sugería que la voluntad de poder podía servir como "potente ... martillo" para "romper y eliminar razas degeneradas y decadentes y preparar un nuevo orden de vida". Continuaba:

> Se necesita una doctrina vigorosa que obre como agente de cultivo, estimulante para los fuertes, paralizante y destructiva para los débiles. La aniquilación de las razas decadentes ... el dominio sobre la tierra como medio para producir un tipo superior.

El nihilista nietzscheano podía "implantar un anhelo de finalización en aquello que es degenerado y desea morir". En otras palabras, al plantar la idea de decadencia en la sociedad uno podía apresurar su ocaso.[478]

La generación de Spengler deseaba abrirse paso hacia una nueva realidad a través de aquello que veía como sofocantes convenciones y tabúes burgueses. Se puso en boga hablar de brecha generacional: para salvar el mundo, escribió un joven nietzscheano, se requería "una insurrección de los hijos contra los padres". La imagen inspiró a Wilhelm Hasenclever para escribir una obra acerca de un hijo que asesina al padre, que tuvo un éxito rotundo. En la Universidad de Berlín, Georg Simmel explicaba a sus alumnos que los cambios históricos revolucionarios "siempre han sido realizados por la juventud". Mientras los adultos, "a causa de su vitalidad más débil", se entregan a las comodidades materiales y sociales, la juventud ansía "expresar su poder, y su superávit de poder" sin consideraciones por los valores convencionales. Simmel, que también era un gran admirador de Nietzsche, explicó a la juventud alemana que su destino era impulsar "sin ayuda este movimiento cultural hacia la vida y su expresión".[479] Nietzsche había llamado a los jóvenes "los explosivos". La juventud se convirtió en símbolo de creatividad y renacimiento cultural; Spengler y otros intelectuales seguirían refiriéndose a sí mismos como representantes de la juventud alemana aun cuando eran cuarentones.[480]

A pesar de sus quejas contra la opresión de sus mayores, los alumnos universitarios de Alemania formaban parte de una elite privilegiada. En 1880, en una época en que la población de Alemania superaba los cuarenta y siete millones, menos del uno por ciento recibía educación después de la escuela primaria. En este grupo minúsculo, menos de uno de cada diez tenía la oportunidad de estudiar en una universidad. Los profesores, los *Ordinarien*, eran hombres de gran prestigio público. Los profesores plenos gozaban del status de consejeros de estado y formaban parte de la clase dominante tanto como los políticos y los miembros del Reichstag.[481]

Sin embargo, los mandarines universitarios estaban tan agitados como sus alumnos. Las universidades alemanas siempre se habían considerado defensoras de valores espirituales superiores y del cultivo del intelecto individual (*Bildung*). El ideal del *Bildung* descendía del pasado clásico y humanista. No era incompatible con una perspectiva racional e iluminista –a fin de cuentas, sus grandes héroes eran Goethe y Kant–, pero se interesaba más en lo estético y espiritual que en lo científico. Desdeñaba lo meramente práctico, técnico y utilitario, así como la busca de dinero. La gente que perseguía esos intereses (lo cual inevitablemente significaba la mayoría de la gente) carecía de "profundidad".*

Pero cuando los profesores de ciudades universitarias tales como Berlín, Heidelberg o Bonn miraban en torno, su gran ciudadela espiritual parecía sitiada. Los reformadores educativos y los radicales de clase media propiciaban el aumento de la cantidad de escuelas técnicas y la enseñanza universitaria de temas prácticos y modernos, tales como física e ingeniería, más que de griego y latín. Estos cambios, junto con la expansión de la base industrial del país, parecían presagiar una crisis cultural para la sociedad alemana en su conjunto.[482] Los profesores de Du Bois, los "socialistas de sofá", estuvieron entre los primeros en dar la alarma, en 1872. Lo cierto es que cada década, desde 1870 hasta 1914, se describiría como la década crítica en que la nación alemana se vería obligada a escoger entre la salud cultural o la destrucción a manos de la modernidad.

La tradición académica de la *Kulturkritik*, o crítica cultural de la sociedad moderna, descansaba sobre la vieja distinción entre cultura y civilización, que ya hemos reseñado.[483] No obstante, la reaparición de Nietzsche dio un nuevo giro a este viejo problema. En *La voluntad*

* En este sentido, los ataques de Nietzsche contra los filisteos formaban parte de este aspecto del esnobismo universitario, más que oponerse a él.

de poder la confrontación entre la vital *Kultur* y la superficial *Zivilisation* aparecía a la luz del tema de la decadencia: "La civilización tiene objetivos diferentes de la cultura. Los períodos en que se deseaba y ejercía la domesticación del animal humano ('civilización') eran tiempos de intolerancia contra las naturalezas más audaces y espirituales". La cultura, por otra parte, encuentra su apogeo en tiempos que son, "moralmente hablando, tiempos de corrupción", tales como el final del siglo diecinueve.[484]

Una civilización decadente, pues, era una tragedia pero también una oportunidad, no sólo para las naciones oscuras de Du Bois sino para el individuo fuerte que podía liberarse de ese abrazo mortal. Si la imagen ortodoxa de la *Kultur* siempre había estado encarnada en grandes figuras del pasado alemán tales como Martín Lutero y Hans Sachs,* el símbolo de la *Kultur* nietzscheana a fines de siglo era Zaratustra, el profeta solitario y tenaz que creaba su propio orden a partir de la nada. El símbolo nietzscheano de *Zivilisation,* por otra parte, era la Venecia de *Muerte en Venecia,* de Thomas Mann, reluciente y refinada pero corrupta y decadente, apestando con el hedor de la disolución.

El segundo desafío para la cultura alemana procedía de la tecnología. En 1911 el sociólogo Werner Sombart publicó un ensayo titulado *Tecnología y cultura,* que sostenía que las dimensiones mecánica y humana de la vida estaban trabadas en un conflicto insoluble. Coincidiendo con el Henry Adams que en ese momento publicaba *El Mont Saint-Michel y Chartres,* Sombart declaraba que las máquinas y la potencia mecánica eran enemigas de lo orgánico y lo espiritual. El cambio tecnológico llevaba al ser humano allende "los límites de la naturaleza viviente". La máquina era la criada del capitalismo, sostenía Sombart, una expresión de su racionalismo frío y calculador. El triunfo de la tecnología traería una "viscosa marea de mercantilismo", advertía sombríamente, y la producción masiva de objetos "duros, fríos, inertes" que sólo parecían beneficiar al empresario.[485]

En la tradición de la crítica cultural alemana, la maquinaria industrial no es emblema de progreso sino de alienación y degradación. La tecnología moderna, como la versión de Du Bois de la esclavitud, divorciaba al obrero de su identidad creativa. El trabajador se desposaba con la máquina y no con su comunidad orgánica, verdadera fuente de poder creativo. El avance tecnológico

* El virtuoso poeta medieval de *Los maestros cantores,* de Wagner.

moderno había llevado las cosas a un punto donde, como diría Spengler en *El hombre y la técnica*, "la civilización misma se ha convertido en máquina". Las vigorosas imágenes de la película *Metrópolis*, de Fritz Lang, donde los seres humanos son simbólicamente sacrificados a una máquina industrial, reflejaban el temor de que la tecnología controlara a sus usuarios.

El tercero y último reto para la vitalidad cultural procedía del liberalismo, esa creencia en el gobierno limitado y los derechos individuales que surgía de Tocqueville, Mill y Herbert Spencer. Los críticos culturales de izquierda y derecha convenían en que el liberalismo *laissez-faire* era anatema para los valores más profundos de Alemania, del mismo modo en que Adolf Wagner y Schmoller habían sostenido que el capitalismo *laissez-faire* era un ataque contra la comunidad orgánica y la vida rural. Arthur Moeller van den Bruck escribiría más tarde: "Los liberales se ven como individuos aislados. Buscan sólo su ventaja personal en el presente". Werner Sombart veía el liberalismo como la ideología del materialismo y la gran empresa. Racionalizaba "los bajos instintos del hombre, la codicia, el afán de posesión, la búsqueda del oro", creando un universo moral a partir de aquello que los alumnos de Sombart llamaban *Lug und Trug*, "mentir y engañar".[486] El sociólogo Georg Simmel entendía que el liberalismo privaba a los seres humanos de todo sentido trascendente de la vida.[487] "Ha socavado civilizaciones –escribía Moeller–, ha destruido religiones, ha arruinado naciones."[488]

Los países más identificados con esta destructiva visión liberal del mundo eran Estados Unidos y Gran Bretaña. Inglaterra era "un país de tenderos", una frase que no estaba destinada a ser halagüeña. Según el joven Thomas Mann, el liberalismo inglés marcaba el triunfo de la mediocridad democrática.[489] Ernst Troeltsch sostenía que los ingleses y americanos definían la libertad en sentido puramente negativo, es decir, libertad respecto de los constreñimientos y la responsabilidad. Su objetivo social era negativo, "vivir y dejar vivir" en vez de construir una comunidad fuerte y vibrante. En vísperas de la Primera Guerra Mundial, Werner Sombart escribió un influyente ensayo titulado "Héroes y comerciantes". Sostenía que estos eran los dos tipos humanos opuestos de la historia, sendos representantes de la *Kultur* y la *Zivilisation*, que ahora encontraban sus respectivos símbolos en Alemania y Gran Bretaña. "El comerciante aborda la vida preguntándose '¿Qué puedes darme?' ... el héroe aborda la vida con la pregunta '¿Qué puedo darte?'".[490] El héroe se sacrificaba voluntariamente por los demás y encaraba el mundo como un deber y una obligación a la comunidad y el *Volk*. El comerciante sólo veía

oportunidades para el lucro; el comercio y la empresa eran las únicas instituciones que respetaba. En la comunidad de genuina cultura, el comerciante era un "extraño" (título de un famoso ensayo de Georg Simmel).[491]

El hábitat del extraño es la metrópolis anónima y tecnológicamente sofisticada, aquello que Spengler llamaría cosmópolis en *La decadencia de Occidente:* "el símbolo de lo amorfo ... Aquí el dinero y el intelecto celebran sus más recientes y más grandes triunfos".[492] Sombart explicaba que "en la vida urbana se cortan los vínculos originales entre el hombre y la naturaleza":

> El hijo de la ciudad ... ya no conoce el canto de los pájaros y jamás ha examinado un nido; no conoce el significado de las nubes que surcan el cielo; ya no oye la voz de la tormenta ni del trueno ... La nueva raza vive una vida artificial ... una complicada mezcla de instrucción escolar, relojes de bolsillo, periódicos, paraguas, libros, desechos cloacales, política.[493]

En cambio, la cultura alemana preservaba las cualidades que eran destruidas en el resto de la Europa occidental y en Estados Unidos. A fines de siglo el antimodernismo y el temor al futuro prevalecían en otros países, además de Alemania. Americanos como Henry y Brooks Adams, e ingleses como William Morris y Leslie Stephen, reflejaban el mismo pesimismo, al igual que Jacob Burckhardt décadas antes. Lo extraordinario, empero, era el grado en que los alemanes se consideraban *fuera* de la civilización europea u occidental. Como dijo el joven novelista Thomas Mann, "En el alma alemana, las antítesis intelectuales europeas se llevan al límite". La civilización del siglo diecinueve representaba un conjunto de valores implícitamente extranjeros. "Quien aspire a transformar Alemania en una democracia de clase media en el sentido occidental –escribía Mann– desea arrebatarle lo mejor de sí." El aislamiento de Alemania era su gracia salvadora y "su destino nacional".[494] Como reflexionaba Werner Sombart en 1911, Alemania pronto mostraría al resto de Europa "qué hacer con nuestras masas ... y cómo salvar a la naturaleza humana de la máquina".

SPENGLER: DECEPCION Y OPORTUNIDAD

La guerra regenera a los pueblos degenerados.
–Benito Mussolini

Entretanto, Oswald Spengler había sufrido un aplastante revés personal. Tras completar sus estudios en ciencias naturales y filosofía en las universidades de Halle y Munich, había ido a la Universidad de Berlín para terminar una tesis doctoral en 1903. Cuando presentó su tesis, sin embargo, sus profesores le reprocharon haber incluido pocas referencias eruditas.[495] Logró aprobar al año siguiente, pero fue un contratiempo desastroso. La vía regia para un puesto en una universidad importante estaba cerrada para siempre. En 1905 Spengler sufrió un colapso nervioso y se aisló durante un año.

Quedó condenado a una vida de enseñanza en las escuelas secundarias locales, los *Realgymnasiums*, pasando de puesto en puesto con colegas mediocres y alumnos más interesados en ganarse la vida que en la *Lebensphilosophie*. Contra su voluntad, quedó relegado a un mundo de escritorzuelos, periodistas e investigadores frustrados. Los intelectuales no universitarios de Alemania eran famosos por su resentimiento contra sus colegas universitarios, pero también imitaban sus actitudes. Mientras los *Ordinarien* temían la decadencia desde su torre de marfil, debajo de ellos florecía una subcultura de escritores, intelectuales y mercenarios de la literatura que ofrecía productos más radicales a un creciente público lector.

La crisis cultural de Alemania y los temas que obsesionaban a los gigantes de la universidad –los lazos entre *Kultur*, *Geist* y *Volk*– cobraban giros aún más extremos y esotéricos. Era el período en que la Liga Monista introducía el darwinismo vitalista en los círculos obreros, y los pangermanistas introducían el mito de la superioridad aria en la política alemana. En sus manos, la noción de *Volksgeist* cobró connotaciones raciales y gobinianas. *Los cimientos del siglo diecinueve* de Chamberlain se publicó en 1899 y, aunque ignorado por los académicos,* fue ávidamente consumido por un numeroso público popular. Como *La decadencia de Occidente* de Spengler dos décadas después, encontró muchos traductores extranjeros, cuando pensadores serios como Ferdinand Tönnies y Ernst Troeltsch no los tenían.

---

* Una excepción fue el economista Johann Plenge. J. Muller, *The Other God That Failed*, pág. 61, n. 14.

Al cabo de seis ingratos años de enseñanza, Spengler decidió mudarse a Munich para lanzar su carrera de escritor, aunque ignoraba qué escribiría. En esa época Munich era el centro de la vida intelectual no universitaria de Alemania, y bullía de rebeldía literaria y cultural. La editorial de Houston Chamberlain, Bruckmann Verlag, tenía su base en Munich. Stefan George y su círculo de poetas jóvenes habían llevado el renacimiento nietzscheano a los cafés y restaurantes de Munich, mientras que otro joven residente nietzscheano, Thomas Mann, acababa de concluir *Muerte en Venecia.* Los pintores Franz Marc y Paul Klee eran las luminarias del expresionismo alemán, y dos años después otro artista, Adolf Hitler, iría a Munich para tratar de ganarse la vida.

En Munich también vivía Dietrich Eckhart, periodista antisemita y miembro de la Sociedad Pangermánica Thule. Eckhart era morfinómano y, como Spengler, admiraba a Nietzsche y a Ibsen (una vez realizó una producción de *Peer Gynt* con los internos de un manicomio donde estaba recluido). Pasó a dirigir una publicación amarilla pangermanista, *Auf Gut Deutsch* ("En buen alemán"), y contrató a otro escritor antisemita, Alfred Rosenberg, que después de la guerra le presentaría a Hitler cuando el segundo regresara del frente.[496] *Mi lucha,* de Hitler, era un típico producto de este extremo de la cultura intelectual no académica. Al igual que los intelectuales académicos, Hitler escribía sobre la "rastrera morbidez" y "decadencia" del país y lamentaba los signos de "nuestra cultura declinante y nuestro colapso general". La generación de Hitler fue la primera generación europea que se crió en medio del pesimismo cultural. Cultivaba los mismos odios (capitalismo industrial, liberalismo sin alma, degradación cultural) que sus mentores académicos, y tenía muchos objetivos similares. No obstante, había una importante diferencia. Los radicales como Eckhart, Rosenberg y Hitler estaban dispuestos a actuar para derribar lo que consideraban una civilización enferma, no sólo a hablar de ella.

También coincidían con los académicos en un punto esencial: Alemania necesitaba afirmarse en la escena internacional. El nacionalismo era, por así decirlo, su última ilusión burguesa. Incluso algunos veían en el káiser Guillermo II la imagen viviente del Superhombre nietzscheano. Pero sus aspiraciones nacionalistas tenían un objetivo muy diferente del patriotismo convencional de los funcionarios y profesores que se sumaban a grupos como la Liga de la Armada o la Liga Pangermana.[497] Para los extremistas culturales la lucha era más importante que los objetivos geopolíticos.

La lucha era un tema recurrente –un ejemplo es el título del libro de Hitler, *Mein Kampf*–, una prueba de las fuerzas vitales en el ruedo donde, como dijo Ernst Troeltsch, "la plenitud de espíritus nacionales conflictivos ... despliega su mayor potencia espiritual". Thomas Mann veía a Alemania perpetuamente ensarzada en "la terrible, arriesgada e irracional lucha contra la *entente* mundial de la civilización".[498] Como en el darwinismo de Ernst Haeckel, la lucha implicaba el surgimiento de lo vital y lo creativo y el desbrozamiento de los débiles, es decir, el Occidente burgués. Años antes, Nietzsche había visto con buenos ojos el creciente "desarrollo militar" y la "anarquía" de la Europa de las grandes potencias, pues una guerra general era una posible vía de salvación: "Sólo la lucha trae felicidad sobre la tierra; el bárbaro que hay en cada uno de nosotros se reafirma, y también la fiera". "La guerra es padre de todo" era la máxima del filósofo griego favorito de Nietzsche, Heráclito, que también era el tema de la disertación doctoral de Spengler.[499]

La crisis estalló en 1911, el mismo año en que Spengler se mudó a Munich. En mayo, el crucero alemán *Panther* recaló en el puerto de Agadir para impedir que los franceses tomaran Marruecos. La crisis llevó a Europa al borde de la guerra, hasta que el gobierno francés, con respaldo británico, obligó al gobierno alemán a retirarse. Fue una humillación nacional, y el resultado fue una explosión de resentimiento contra el canciller y el ministro de Asuntos Exteriores. El presidente de la Liga Pangermana, Henrich Class, publicó el panfleto *Si yo fuera el káiser*, exigiendo al monarca que disolviera el gobierno y estableciera una dictadura absoluta. Sentimientos similares cundían por toda Alemania, incluida la Munich de Spengler.[500]

La noticia de la crisis marroquí fue una revelación para Spengler. Decidió que él y otros alemanes estaban presenciando una "inflexión histórica mundial" en el flujo heracliteo de los destinos nacionales.[501] La civilización europea basada en la ciencia racional y el Iluminismo, representada por Francia y Gran Bretaña, se estaba disolviendo. Alemania había perdido la batalla, pero estaba destinada a ganar la guerra inminente, una lucha entre la vida cultural y la muerte, es decir, entre Alemania y el Occidente liberal.

Spengler se puso a trabajar febrilmente en un ambicioso proyecto para elucidar esta intuición, que a su juicio equivalía a una superación nietzscheana de la historia. El primer título que escogió para el proyecto fue "Conservador y liberal". Pero un día vio en el escaparate de una librería de Munich un volumen sobre historia antigua titulado *Die Untergang des Antiktum*, "La decadencia

de la antigüedad". Ahora Spengler tenía su título, *Die Untergang des Abendslands,* habitualmente traducido como *La decadencia de Occidente.* Una traducción más precisa, empero, sería el "ocaso" o el "hundimiento" de Occidente, como el sol hundiéndose en el horizonte. Spengler había decidido que la historia era un proceso natural inexorable y ajeno a los propósitos y deseos humanos. El destino ahora era dejar atrás el Occidente (la "tierra del ocaso"), pues una fría y negra noche estaba por descender sobre sus instituciones y monumentos.

Mientras Spengler escribía, cundían por Alemania y Europa la sensación de que Europa estaba al borde de un cambio catastrófico y el ansia de un nuevo comienzo. En octubre de 1913 los dirigentes del Movimiento Juvenil Alemán realizaron un gran mitin en las montañas del Meissner, convocando al "rejuvenecimiento espiritual" de la nación, mientras los estudiantes franceses que se hacían llamar "Generación de 1912" exigían una resurrección nacional para transformar la decadente sociedad francesa. El poeta expresionista alemán Georg Heym, de veintitrés años, protestó en su diario: "Todo es siempre lo mismo, tan tedioso, tedioso, tedioso. Nunca pasa nada, absolutamente nada ... Ojalá alguien iniciara una guerra, y no precisamente una guerra justa". Otro joven nietzscheano escribió que "la paz perpetua sería intolerable, sería aburrimiento, un bostezo que sólo nos daría al filisteo".[502] Suponían que la experiencia de la batalla disolvería el aburrimiento y la decadencia cultural que lo causaba. Mientras la guerra se aproximaba en el verano de 1914, Spengler le escribió a un colega que ingresaba en el ejército: "Envidio a la gente que puede enlistarse para experimentar la guerra". "Experiencia" se convirtió en palabra clave, inspirada por el entusiasmo nietzscheano de manifestar la voluntad de poder a través de emociones fuertes y el contacto con lo elemental.* Otros sostenían que, por medio del peligro y el sufrimiento, la "abrumadora cárcel de soledad" de la juventud alemana en la sociedad burguesa sería reemplazada por distintos sentimientos de propósito y unidad.[503]

En cuanto a sus mayores, los años de preocupación por la declinación, la decadencia y la degeneración al fin cosechaban su fruto. Creían que la guerra provocaría la deseada muerte de una

* Cuando estalló la guerra, Thomas Mann le escribió a un amigo: "¿No deberíamos agradecer la oportunidad totalmente inesperada de experimentar estos poderosos sentimientos?", *Letters of Thomas Mann 1889-1955,* pág. 67.

civilización agonizante. El canciller Bethmann-Hollweg había leído *Degeneración,* de Nordau, y estaba resignado a la conclusión de que "el mundo existente" es "muy anticuado". La llegada de la guerra, escribió en su diario el 17 de julio de 1914, "logrará erradicar todo lo que existe".[504] El economista Johann Plenge celebró 1914 como el final definitivo del "atomizado, crítico y desorganizado" siglo diecinueve. "Nosotros somos el siglo veinte", declaró, a punto de lanzarse a una gran aventura.[505] Georg Simmel dijo a sus estudiantes, mientras marchaban a la guerra, que la crisis mundial formaba parte de "la lucha de la vida" contra las formas viejas y decrépitas que intentaban constreñirla. La guerra, proclamó, creaba "aquello que podríamos llamar una situación absoluta". Las opciones vitales en la sociedad burguesa "tenían algo relativo" y provisional, sostenía Simmel: ahora los hombres enfrentaban una cruda opción nietzscheana entre lo viejo y lo nuevo, entre la vida y la muerte.[506]

Estas esperanzas y expectativas indujeron a Spengler a finalizar *La decadencia de Occidente.* Como explica en el prefacio, el libro se había vuelto "un comentario sobre este momento decisivo", el advenimiento de la guerra mundial. Y concluía: "lo que escribí en la tormenta y la tensión de aquellos años era ... una nueva perspectiva sobre la historia y la filosofía del destino".[507]

LA DECADENCIA DE OCCIDENTE Y LA HISTORIA ORGANICA

Sin embargo, *La decadencia de Occidente* no era tan original como pretendía Spengler, o como pensaban algunos lectores.* La obra era una gran síntesis de medio siglo de pesimismo histórico y descontento cultural. Spengler partía de la tradición de la crítica cultural, con su vocabulario arcano y sus conceptos metafísicos, tales como *Volksgeist* y "memoria racial". También partía de la perspectiva organicista decimonónica del desarrollo histórico, fusionándola con la tradición vitalista que él heredaba de Nietzsche. En su perspectiva, toda cultura histórica formaba una totalidad porque tenía su propia fuerza vital interior que la hacía parte "de lo viviente con toda su inmensa plenitud" y determinaba su destino futuro. Spengler sostenía que había pasado a un nuevo nivel de pensamiento

* El reseñador Hans Freyer lo señaló al publicarse el libro. Véase J. Muller, *The Other God That Failed,* pág. 78.

histórico, y no sólo describía las civilizaciones en su conjunto, sino que predecía su futuro desarrollo y destino. Explicaba: "En este libro se intenta por primera vez el proyecto de predeterminar la historia mediante el establecimiento del futuro destino de la única Cultura de nuestro tiempo y de nuestro planeta que está en su fase de culminación, la cultura americana, occidental y europea".[508]

Spengler distinguía ocho civilizaciones mundiales dignas de nota: la babilónica, la egipcia, la china, la india, la mexicana precolombina, la clásica o grecorromana, la occidental europea y la de los "magos", la cual incluía las culturas árabe, judaica y bizantina.* Al final Spengler no tuvo tiempo ni ganas de consagrar gran parte de *La decadencia de Occidente* a las civilizaciones no occidentales como China e India. No obstante, son cruciales en su plan general, pues Spengler se proponía escribir una "historia universal" que por primera vez relegara la Europa occidental a un lugar pequeño en la historia general de la humanidad. Su misión era presentar una nueva imagen del mundo que "no admita ninguna posición privilegiada para la cultura clásica ni occidental en comparación con las culturas de India, Babilonia, Egipto" u otras civilizaciones no europeas. La historia de Spengler suponía una redistribución racial y cultural tan grande como podría desearlo un W. E. B. Du Bois. Como "mundos separados de ser dinámico", las civilizaciones no occidentales "tienen el mismo peso en la imagen general de la historia", con frecuencia superando la cultura clásica u occidental "en grandeza espiritual y poder de elevación". Otorgar al Occidente cualquier importancia intrínseca fuera de sus "estrechos límites" sería eurocéntrico. Aunque Spengler no utilizaba este término, estaba implícito en su enfoque.[509]

Toda civilización, Occidente incluido, es el logro de una cultura distintiva. Cada cual es una entidad efervescente, jadeante y floreciente: "Cada cultura tiene sus propias y nuevas posibilidades de autoexpresión, que surgen, maduran, decaen y nunca regresan". Cada cual "carece de objetivos" y asigna su propio peso y valor a las cosas, al tiempo y al espacio: lo único que tiene sentido intrínseco es la fuerza vital y su lógica orgánica. En vez de continuidad y progreso, en la historia sólo hay discontinuidades y súbitos desvíos a partir de "una ilimitada masa de Ser humano, fluyendo en una

* La "cultura de los magos" representaba el tributo de Spengler a la tradición orientalista de Schopenhauer y Schlegel, según la cual el Oriente es la "genuina" fuente creativa del cristianismo y de la sabiduría religiosa y filosófica de Occidente.

corriente sin orillas" de la cual surge en ocasiones una *Kultur* autoconsciente.* La existencia viviente de una *Kultur* a través de los siglos es "una apasionada lucha interior para mantener la Idea contra los poderes del Caos". Luego, al pasar el tiempo, "languidece, su sangre se congela, su fuerza se debilita, y se convierte en civilización". En los términos de sus predecesores alemanes, Spengler ve la *Zivilisation* como la vejez de la *Kultur*. Esto le inspira su famosa analogía entre el ciclo vital de los individuos y la civilización: "Toda cultura tiene su infancia, juventud, madurez y vejez".[510]

En sus vitales etapas iniciales ("primavera"), la cultura une a los individuos en una unidad orgánica, un *Geist* o "espíritu", "la experiencia interior y vivida del 'nosotros'". No obstante, como el *soul* de Du Bois, el espíritu se relaciona más con el sentimiento que con la razón: "cuanto más hondo es este sentimiento, más fuerte es la fuerza vital del pueblo". Se asienta en *raíces*, simbolizadas por la aldea con "sus apacibles y ondulantes tejados, su humo vespertino, sus fuentes, sus setos y sus bestias". Todos los grandes pueblos comienzan como aldeanos, adecuando su destino colectivo a los contornos de la tierra, en reconocimiento de la estrecha afinidad con la madre naturaleza. El segundo requerimiento es la *raza*. La historia del mundo ya no es la historia lineal de la civilización, propia del Iluminismo. En cambio, a la manera de Gobineau, es la historia del ascenso y caída de naciones y razas. Pero Spengler, como Du Bois, rechaza el aserto de Gobineau de que todo avance cultural implica la difusión de un tipo racial. Como dice Spengler, "las razas no migran, sino que migran los hombres". Para Spengler la raza es cuestión de sentimiento, a través de "la mayor o menor comunicación de intuiciones, sensaciones y pensamientos" por medio de palabras, símbolos y artefactos. Esa comunicación inevitablemente forma "un sentimiento común del mundo" que forja una totalidad con las sucesivas generaciones de una raza.[511]

En sus comienzos, una gran cultura (como la Grecia homérica o la Persia zoroástrica) permanece austera, controlada, intensa, porque está impregnada del alma como fuerza vital. En su etapa siguiente ("verano") esta conciencia cultural vital se propaga desde las clases dominantes –los héroes homéricos y los guerreros arios de la India védica, por ejemplo– al resto de la población. Los

* "Una Cultura nace en el momento en que una gran alma despierta de la protoespiritualidad de la infantil humanidad, una forma a partir de lo amorfo. El nacimiento de la Cultura trae el don de la identidad propia."

incipientes centros urbanos, como las ciudades-estado griegas, o Florencia y Venecia durante el Renacimiento, producen grandes obras de arte y literatura, así como las primeras críticas de las formas más viejas (ahora llamadas "clásicas"). Pero ya asoman los signos de la decadencia futura. La ciudad amurallada medieval prefigura la urbe cosmopolita:

> Mirando el mar de casas desde una vieja torre, percibimos ... el final del crecimiento orgánico y el comienzo de un proceso inorgánico y por ende desbocado de masificación sin límite ... La historia mundial es historia urbana.[512]

En la etapa que llamamos civilización ("otoño"), la cultura aún extrae su forma y su fortaleza de la continuidad racial en el sentido espiritual de Spengler, pero no tiene vida propia e independiente: "La civilización pura, como proceso histórico, consiste en un gradual agotamiento de formas que se han vuelto inorgánicas o han muerto". Como en los reinos helenistas del siglo cuatro antes de Cristo o el imperio árabe de los Umayyads, "el fuego del alma se extingue". La cultura continúa, "como un gigante fatigado del bosque primigenio", y "arroja ramas decadentes hacia el cielo", a menudo durante siglos o milenios, como en el caso de civilizaciones antiguas y "petrificadas" como Egipto, India y China.[513]

La civilización madura ("invierno") se ha convertido en un parásito. Se aferra a las raíces otrora vivientes de la cultura, que son sus propios antepasados: "La [civilización] es una conclusión ... la muerte sigue a la vida, la rigidez a la expansión ... la cosmópolis petrificada sigue a la madre tierra".[514] Las fuentes vitales de la cultura descansan en una serie de conciliaciones a través del "misterioso poder del suelo": entre el hombre y la naturaleza, el ser humano y el *Volk*, el individuo y la comunidad. En su etapa madura, en cambio, la civilización provoca tensión en vez de armonía. Niega la existencia de lo sagrado en la sociedad al cercenar sus lazos con la naturaleza. Si el núcleo intelectual de la cultura es la religión, el de la civilización es la irreligión y el consiguiente desplazamiento de los valores y la identidad. Lo que Nietzsche consideraba típico de un Occidente decadente, "la superación de todos los valores", es una característica primordial de *todas* las civilizaciones declinantes, desde la India budista hasta la Grecia helenista y la China taoísta: una perturbación y conmoción de lo que antaño era sólido y armonioso. Los logros de dicha civilización pueden ser grandiosos y refinados, pero siempre están al borde de la neurosis.[515]

(Spengler anunciaba que Europa había llegado a esa estéril etapa invernal en el siglo diecinueve. Todos sus logros eran estertores de un mundo agonizante y sólo consumían la vitalidad: "Una increíble cantidad de intelecto y energía se ha derrochado en direcciones falsas". Cómodas filosofías del optimismo –Comte, Herbert Spencer y Marx– surgían para disfrazar la declinación vital, y eran negadas por el pesimismo escéptico de Schopenhauer, Wagner y Nietzsche. El siglo diecinueve tuvo que enfrentar "la fría y dura realidad de una vida trasnochada ... Las gentes de Occidente ya no pueden crear grandes pinturas ni gran música".[516] Spengler no usa el término "degenerado", pero sin duda serviría para describir a sus hombres civilizados. El "parasitario habitante de la ciudad" se relaciona con los demás "inestablemente, en masas fluidas". Carece de tradición y religión, es "inteligente y estéril". Estas "amorfas y desalentadas masas de hombres, material de desecho de una gran historia", yerran sin rumbo por ciudades como Londres, París y Nueva York, sin lazos con la comunidad ni con el suelo. En síntesis, la crítica vitalista de Spengler a la *Zivilisation* se fusionaba fácilmente con los clichés de la teoría de la degeneración para crear una vívida imagen de la sociedad moderna al borde de la autoextinción.

El término con que Spengler define esta cultura occidental moderna no es "aria" ni "teutónica" sino "fáustica". Como el héroe de Goethe, persigue incansablemente el conocimiento y el cambio. Su producto principal, la ciencia, es sólo la concreción de esta empecinada voluntad occidental, que luego proyecta al resto del mundo de manera más mecánica que orgánica.[517] Spengler sostenía que la mecánica visión occidental del tiempo, la naturaleza y la historia se opone a la realidad orgánica. El resultado es una ilusión de ilimitada expansión y mejoramiento a través del tiempo, simbolizada por los relojes y el espacio y representada por la física newtoniana y el "incontenible afán de distancia" del hombre occidental. Hasta 1800, explicaba Spengler, la tendencia expansiva de la cultura fáustica procuraba extender las fronteras del conocimiento interior a través del arte, la literatura y el desarrollo del estado político. Después de 1800, cuando Occidente entró en "el prematuro invierno de la civilización plena", inició su implacable expansión externa, a través del capitalismo con sus mercados crecientes y sus procesos tecnológicos, y al fin a través del imperio.[518]

"El imperialismo es la civilización sin adulteraciones". La visión de Spengler era paralela a la de W. E. B. Du Bois, pero también a la de Thomas Mann, quien pensaba que el "imperialismo de la civilización" cercaba y amenazaba al espíritu alemán.[519] Pero

mientras los imperios del pasado se construían a través de la conquista y asimilación de otros pueblos, creía Spengler, los imperios europeos se construían sobre la conquista del espacio, se concebían como mercados. Como Du Bois, Lenin y J. A. Hobson, Spengler pensaba que el imperialismo era producto del comercio. El frenético apetito fáustico del empresario occidental –Cecil Rhodes penetrando en la selva y la sabana africana con ferrocarriles de hierro y desgarrando la tierra con minas de oro y diamantes– era sólo "el preludio de un futuro que aún se cierne sobre nosotros". Spengler anunciaba sombríamente: "La tendencia expansiva es una maldición que domina y agota a la última humanidad durante la etapa de la cosmópolis".[520]

La historia de la modernidad estaba cerrada, limitada por el agotamiento de la vitalidad cultural. "Debemos enfrentar la fría realidad de una vida trasnochada", decía Spengler, lo cual impone límites férreos sobre lo que se puede hacer. "No tenemos la libertad de intentar esto o aquello, sino [sólo] la libertad de hacer lo que es necesario o no hacer nada". Si sus lectores no hacían nada, advertía Spengler, Alemania se precipitaría a la extinción junto con el resto de Occidente. Al morir la fuerza vital, "sólo queda la lucha por el mero poder, por la ventaja animal en sí". El mundo postoccidental aparece en el horizonte especulativo de Spengler como un paisaje helado y agreste, una atávica lucha a muerte entre naciones y clases desarraigadas: "En el final de la civilización aun la idea más convincente es sólo la máscara de una mera lucha zoológica".[521]

Pero existe la posibilidad de escapar de esa condena. Para Spengler la historia es una especie de caudal donde "todas las cosas están en flujo". El lema de Heráclito dirige el río de la fuerza vital, que continuamente "desborda sus riberas". Al fin todos los objetos son arrastrados corriente abajo, pero en ciertos momentos es posible enfrentar a la fortuna y crear, por medio de "la voluntad de lucha", una nueva *Kultur* a partir del caos circundante. Spengler creía que la historia había alcanzado momentos culminantes similares muchas veces en el pasado. Uno era la muerte de Napoleón, el otro era la muerte de la República Romana en la época de Julio César y Augusto. El segundo originó el Imperio Romano, el primero el Imperio Británico: "Estas épocas dejaron un mundo profundamente modificado".

Ahora, creía Spengler, era el turno de Alemania. Tal vez Alemania "no pudiera producir nuevos Goethes, pero puede producir nuevos Césares".

SPENGLER Y WEIMAR: GUERRA, POLITICA Y DEMOCRACIA

> Los recién llegados a la civilización occidental nos hemos vuelto escépticos ... Ya no queremos ideas y principios. Nos queremos a nosotros mismos.
>
> –Oswald Spengler, 1919

Spengler terminó *La decadencia de Occidente* en 1914, pero el estallido de la guerra interrumpió la revisión final. Adolf Hitler luego escribiría, hablando de agosto de ese año: "Para mí, como para todo alemán, comenzaba el momento más grande e inolvidable de mi existencia terrena. Comparado con los acontecimientos de esta lucha titánica, todo lo pasado se reducía a una hueca nada".[522] Debido a su mala vista y su corazón débil, Spengler no pudo enlistarse en el ejército, pero pronto se entusiasmó con el esfuerzo bélico. El 25 de octubre le escribió a su amigo Hans Klores: "Soy totalmente optimista. Venceremos". Temía que una Alemania victoriosa se contagiara el "americanismo sin alma", la adoración de la "habilidad técnica, el dinero y el ojo para los datos", como el resto de la civilización occidental en su etapa crepuscular. Pero en otros aspectos confiaba en el futuro cuando comenzó la revisión del texto definitivo.[523]

El primer volumen de *La decadencia de Occidente* se publicó en abril de 1918, en medio de la última ofensiva alemana. El Gran Bertha arrojaba una lluvia de obuses sobre París y los ejércitos alemanes parecían a punto de triunfar. Ni siquiera la muerte de su cuñado en esa semana disuadió a Spengler de que Alemania crearía un poderoso imperio a partir de las ruinas de una Europa decadente y extendería su poderío allende los Urales. Luego tanto él como todos los que habían apostado a la victoria redentora de Alemania sufrieron una decepción tras otra.

Ese verano la ofensiva de Ludendorff se derrumbó bajo los contraataques aliados y varias unidades comenzaron a replegarse. A fines de octubre los aliados de Alemania –Turquía, Austria y Bulgaria– se habían rendido y los ejércitos ingleses, franceses y americanos se aproximaban a las fronteras alemanas desde el oeste y el sur. El 3 de noviembre, la armada imperial alemana se amotinó en la base naval de Kiel, seguida por unidades del ejército. El día 9 abdicó el káiser; y el 11 un armisticio detuvo el inexorable avance aliado.

Con el rápido colapso de la autoridad central, sentimientos revolucionarios se propagaron desde la Rusia bolchevique hacia

Alemania. Los marineros y soldados formaron comités armados o "soviets", seguidos por obreros de Munich y Berlín. Desde principios de diciembre de 1918, las principales ciudades de Alemania eran gobernadas a punta de pistola como repúblicas soviéticas. El gobierno había dejado de existir, y en Versalles los funcionarios civiles no tenían más opción que hacer una concesión tras otra a los victoriosos aliados. El partido izquierdista que fundó la República de Weimar, los socialdemócratas, tuvo que llamar a su antiguo enemigo, el ejército, para restaurar el orden. De enero a mayo de 1919, el ejército y unidades voluntarias de veteranos (los *Freikorps*) aplastaron los levantamientos de Berlín, Munich y otras ciudades. Miles de personas murieron, muchas a sangre fría. Spengler estaba en Munich durante ese sórdido episodio: "sólo hambre, rapiña, mugre, peligro y canalladas [*Trottelei*] sin parangón", le escribió a un amigo.[524]

La primera reacción de Spengler fue de desesperanza: "Todo aquello que he estimado y amado profundamente" se había derrumbado. "¿Por qué hemos de soportar este destino?" El viejo orden político de la Alemania de Guillermo, con su tradicional disciplina prusiana y sus virtudes, había muerto en las trincheras. Pero con el tiempo Spengler entrevió un consuelo detrás de las nubes de perdición y desesperación: "Veo en la revolución el medio para salvarnos, si aquellos que construirán nuestro futuro saben utilizarla". La revolución de 1919 fue la más sangrienta y violenta que había experimentado Alemania. La destrucción y las víctimas fueron mucho peores que en 1848, y muchos la compararon con la Comuna de París de 1871 e incluso, como Spengler, con la Revolución Francesa de 1789. Los constructores del futuro que Spengler tenía en mente eran los veteranos y el ejército, que había salvado a Alemania del bolchevismo y ahora constituía, a juicio de él y de otros, el centro de la "disciplina, el poder organizativo y la energía" de la sociedad.[525]

El soldado que regresaba a Alemania parecía imbuido de un poder purificador. Uno de ellos, Ernst Jünger, hablaba de "una nueva generación, una raza que ha sido templada y transformada interiormente por las llamas asoladoras y los golpes de martillo de la mayor guerra de la historia".[526] A través de ellos el ideal de la rebelión juvenil anterior a 1914 logró sobrevivir a la guerra. Por otra parte, la derrota había desacreditado todas las demás instituciones de la sociedad alemana. La nueva constitución de Weimar resultaba sospechosa: "un típico traje inglés", como bromeó el estudioso Carl Schmitt, implicando que representaba un falso

liberalismo extranjero.[527] Las universidades, que eran pilares oficiales de la República de Weimar, estaban profundamente divididas. El pesimismo cultural extremo ya no actuaba fuera de sus puertas, sino que era una fuerza activa en su interior. Las clases y programas se convirtieron en campo de batalla de una nueva guerra cultural entre los que intentaban rescatar algo del naufragio y los que pensaban que el colapso de Alemania sólo había postergado el inevitable triunfo de la *Kultur* sobre la *Zivilisation.*

Como instrumento de destrucción y renovación, el marxismo revolucionario era un callejón sin salida. La revuelta espartaquista de 1919 significó para la izquierda comunista la pérdida del respaldo de los votantes más valiosos de la Alemania de posguerra, los veteranos, que habían contribuido a reprimirla. Para la generación de intelectuales universitarios de tiempos de la guerra –hombres como Carl Schmitt, Hans Freyer, Martin Heidegger y Arthur Moeller van den Bruck, además de Oswald Spengler– la renovación de Alemania tenía que surgir de una revolución de la derecha, no de la izquierda. No nacería de un retorno al viejo conservadurismo de Bismarck y la Alemania del káiser, sino de una nueva derecha radical templada por los desastres de 1918 y 1919 e inspirada por iconos de pesimismo cultural como Lagarde, Nietzsche y el propio Spengler.

El período de 1918 a 1919 fue desastroso para el futuro político de Alemania pero le granjeó una reputación a Spengler. Había predicho ante sus amigos que el efecto de *La decadencia de Occidente* sería "como un alud en un lago poco profundo", y tenía razón, aunque no del modo que esperaba. *La decadencia de Occidente* se vendió tanto que obligó a la editorial a lanzar una segunda edición. La reacción de los viejos mandarines universitarios fue previsiblemente negativa.* Pero los estudiosos jóvenes como Hans Freyer respetaban más su método y propósito. Thomas Mann obtuvo un ejemplar en el verano de 1919 y pasó todo julio leyéndolo. Comparó el efecto emocional con su primera lectura de Schopenhauer, y lo consideró "el libro más importante" de la época. También alentaba su pesimismo sobre el futuro inmediato: "Ahora vendrá la dominación anglosajona del mundo, lo cual significa *Zivilisation* perfeccionada".[528]

* Adolf von Harnack, el maestro de la escuela de "crítica superior" de estudios bíblicos, le envió a Spengler una carta donde señalaba que el libro le parecía "dudoso, arbitrario e infundado". *Letters*, págs. 85-86.

El filósofo vienés Ludwig Wittgenstein leyó *La decadencia de Occidente* y quedó pasmado; es posible que el libro de Spengler haya contribuido a apartarlo del positivismo lógico para sugerirle un nuevo enfoque de la filosofía.[529] Max Weber quedó menos impresionado. Pensaba que Spengler era apenas un "muy ingenioso y culto aficionado", pero lo invitó a hablar en su seminario de sociología de la Universidad en Munich. Spengler aceptó. El y Weber, uno de los autores de la constitución de Weimar, se reunieron en diciembre de 1919 para un debate de un día y medio. Aunque Weber se comportó con toda cortesía, sus alumnos izquierdistas fueron menos cordiales, desmantelando la "construcción intelectual" de Spengler "piedra por piedra". Spengler no se dejó amilanar. Sabía que su libro era un éxito en los círculos que deseaba impresionar.[530]

A fines de 1919 Elisabeth Förster-Nietzsche leyó *La decadencia de Occidente* y quedó tan maravillada que hizo gestiones para que Spengler recibiera el prestigioso Premio Nietzsche. Spengler era ahora una figura pública. Poco acostumbrado a la celebridad, tuvo que imponer una lista de espera de tres días a su incesante fila de visitantes. Pero también deseaba utilizar su posición para modelar una nueva escena política. Publicó un artículo titulado "Pesimismo", una réplica a los críticos de *La decadencia de Occidente,* como Arthur Moeller van den Bruck, quien lo acusaba de ser un agorero a la moda. Al contrario, argumentaba Spengler, él se consideraba el profeta del resurgimiento nacionalista de Alemania, y con ello del exterminio del corrupto Occidente, incluida la República de Weimar.

Después del éxito de *La decadencia de Occidente,* Spengler decidió consagrar su talento al comentario político. El resultado fue *Prusianismo y socialismo,* que se publicó a principios de 1920. Transformó a Spengler en un notable apologista intelectual de la revolución derechista en Alemania. Así como Arthur Moeller van den Bruck deseaba desvincular el nacionalismo alemán de la vieja tradición bismarckiana,* el objetivo de Spengler era arrebatar el

* Aunque Moeller escribió una reseña desfavorable de *La decadencia de Occidente,* su visión de Alemania y la historia no era muy diferente. Rechazaba el nacionalismo alemán bismarckiano anterior a 1941 como anticuado e inadecuado. En 1922 Moeller elaboró su propia visión idealizada del futuro de Alemania, un gran imperio germánico centroeuropeo que él llamaba "tercer Reich" y que conciliaría a todas las clases sociales y superaría las contradicciones de la historia alemana. Este tercer Reich (continuación del imperio alemán medieval, o primer Reich, y del segundo Reich de los Hohenzollern) estaría animado por la vital generación joven de la guerra: "Tienen a Darwin y Nietzsche de su lado". Hasta 1932 la expresión "tercer Reich" no se asociaba con Hitler y los nazis, sino con Moeller van den Bruck.

socialismo a los marxistas. Como Brooks y Henry Adams, Spengler pensaba que sólo una economía socialista dirigida desde arriba podría salvar la sociedad moderna. Esperaba conciliar a las "respetables clases obreras", incluidos los ex veteranos, con la visión de un nacionalismo alemán nietzscheano. La unión de obreros, soldados, ingenieros e intelectuales derechistas aplastaría a los financistas internacionales y la chusma. Constituirían una "dictadura de la organización" que reemplazaría "la dictadura del dinero" en la Alemania de posguerra.[531]

Spengler y otros exponentes de la revolución derechista no se oponían al socialismo marxista porque diera poder a la clase obrera para aplastar a la gran empresa y las finanzas, pues ellos perseguían el mismo objetivo.[532] Rechazaban el marxismo porque lo veían como parte de una civilización moribunda. Era anticuado encarar la sociedad con categorías como proletariado, burguesía y lucha de clases: era, como dijo Hans Freyer, "el esquema de anteayer". Una nueva sociedad y una nueva cultura requerían nuevas categorías políticas, y Spengler ahora aportaba su crucial combinación de prusianismo y socialismo.

Spengler atacaba el eje central del liberalismo, *ethos* rector de la modernidad, al escindir el deseo de igualdad de la necesidad de libertad. Destacaba que la libertad era un callejón sin salida; sólo conducía a la decadencia cultural y la pérdida de vitalidad, como en Inglaterra y Estados Unidos, países habitados por gentes "sin raíces y por ende sin futuro". La igualdad, por otra parte, surgía directamente de la vieja tradición militar prusiana. "El primer socialista fue el rey Federico Guillermo, no Marx", proclamó. La tradición prusiana de disciplina y autosacrificio podía construir una comunidad moderna y unificada de hombres iguales, unidos por la obediencia, el servicio y el instinto. Este "auténtico socialismo" destruiría el capitalismo y el marxismo, pues ambos eran ideologías del pasado, falsas y degeneradas.

El socialismo prusiano o "socialismo nacionalista", como él lo llamaba, encauzaría las energías vitales del pueblo alemán hacia una nueva totalidad orgánica, como siempre habían soñado los intelectuales alemanes. Dicha comunidad "es una expresión de sublime fuerza y libertad, algo que el observador externo no puede comprender". Los hombres aprenderían a cambiar la "libertad práctica" de los ingleses y americanos por la "libertad interior" que se obtenía al delegar obligaciones en el todo orgánico: "La organización de la producción y la comunicación por el estado; todo debe servir al estado)... Cada ciudadano ocupa un lugar en la

totalidad. Recibe órdenes y las acata".[533] El lema del hombre socialista nacionalista no es (como el del liberal de Werner Sombart) "cada cual para sí mismo" sino "cada cual para los demás". Spengler reclamaba el surgimiento de una nueva elite alemana constituida por jóvenes que ignorasen la "indigna verborragia política" y que "sean capaces de aprehender lo que es potente e invencible en nuestra naturaleza, y que estén preparados para seguir adelante ocurra lo que ocurra".[534]

(La visión spengleriana de un nuevo socialismo nacionalista se volvió casi tan influyente como su *Decadencia de Occidente.* Spengler señaló que encontraba una entusiasta adhesión entre los políticos e industriales jóvenes.[535] Moeller van den Bruck tomó muchos conceptos de él (así como Spengler había tomado muchos conceptos de *El estilo prusiano,* de Moeller) y sostuvo en tono similar que el futuro "tercer Reich alemán" debía ser socialista, en el sentido de gozar de una unidad orgánica de autosacrificio además de ser enemigo del capitalismo decadente. Un socialismo militante y militar ahora se presentaba como el gran rumbo del futuro alemán. Ernst Jünger escribió un tratado político con un título asombrosamente marxista, *El obrero,* que señalaba las afinidades entre los obreros y los soldados como constructores cooperativos del futuro. Spengler alabó el trabajo de Jünger, y pronto el fuerte y virtuoso obrero dejó de ser un símbolo de la izquierda marxista para pertenecer a la derecha radical.

Inevitablemente, esta imagen del obrero alemán libre pero arraigado se fusionó con el guerrero arioteutónico libre del mito neogobiniano. *La decadencia de Occidente,* de Spengler, impresionó al místico antisemita Dietrich Eckhart. En enero de 1919 Eckhart y un grupo asociado con la Sociedad Pangermánica Thule formó un nuevo partido político, el Partido Obrero Alemán. El emblema de vitalismo ario de la Sociedad de Thule, la esvástica, se transformó en símbolo político. Cuando Alfred Rosenberg se afilió al Partido Obrero Alemán en mayo, llevó a su amigo Adolf Hitler, que pronto se convirtió en su gran portavoz. Rosenberg también era un converso de Spengler, y tanto él como Eckhart convencieron a Hitler de la importancia de Spengler como "genuino" pensador alemán, junto con figuras como Gobineau y Houston Chamberlain. En 1920 Hitler modificó el nombre del Partido Obrero y lo designó Partido Obrero Nacional Socialista Alemán, reflejando los dos temas de la revolución derechista, el nacionalismo germanista y el socialismo germánico de Spengler.)

El segundo volumen de *La decadencia de Occidente* se publicó en

mayo de 1922, en medio de golpes militares y disturbios políticos. Era más político que el primero en su enfoque de los temas de la muerte del liberalismo y el suicidio de Occidente. Spengler atacaba el liberalismo como la ideología obsoleta y estéril de una *Zivilisation* moribunda y su especie en peligro, la burguesía mercantilista.

> Las democracias burguesas operan mediante la desvergonzada adulación del público, mediante antojadizas mentiras acerca de los opositores ... juegos y obsequios, golpes y amenazas, pero sobre todo el dinero. El dinero organiza el proceso para favorecer a quienes lo poseen, y las elecciones se transforman en un juego preparado que se presenta como autodeterminación popular.[536]

Si el primer volumen de Spengler presentaba la historia como una historia de pueblos y naciones, el segundo presentaba el futuro como "la lucha de hombres y no principios, cualidades raciales y no ideales, pues el poder ejecutivo es alfa y omega". Napoleón, César y Alejandro no aparecen sólo como reyes o comandantes de ejércitos, sino como creadores de pueblos: "El talento político no es más que confianza en los líderes". La clave política de la nueva era no estaría en las constituciones sino en el cesarismo. El poder del estado moderno pasaría a manos de "aventureros" ególatras, "Césares inescrupulosos, generales secesionistas y reyes bárbaros" para quienes el *Volk* y la nación sólo formaban "parte del paisaje". Pensaba (escribiendo en 1922) que en Rusia ya había aparecido uno en León Trotski. "En nuestro mundo germánico", añadía, "el espíritu de Alarico y Teodorico regresarán" para romper "la dictadura del dinero y su arma política, la democracia. La espada triunfará sobre el dinero".[537]

Esta segunda parte suscitó una reacción ambigua. El distinguido historiador de la antigüedad Eduard Meyer lo alabó; aunque expresaba dudas sobre los métodos de Spengler y las pruebas que aportaba, coincidía con sus conclusiones generales. En realidad, comentaba, "encaro el futuro de nuestro pueblo quizá con mayor pesimismo que él".[538] Otros admiradores, como Thomas Mann, vieron por primera vez el proyecto político autoritario de Spengler, y quedaron desconcertados. Mann ahora hablaba de Spengler como el "taimado imitador" (literalmente, "el simiesco imitador") de Nietzsche y comenzó a tratar sus obras con indiferencia y desdén. Al mismo tiempo, Mann comprendía el gran propósito de Spengler al escribir *La decadencia de Occidente:* convertirse en sucesor de Nietzsche en la práctica de la filosofía del nihilismo. Spengler

deseaba transformar la historia en "un poderoso martillo" (por usar la expresión de Nietzsche) destinado a "romper y eliminar razas degeneradas y decadentes para allanar el camino de un nuevo orden de vida". En ese sentido, *La decadencia de Occidente,* como Spengler dijo a varios corresponsales, "ha surtido el efecto que yo esperaba".

Spengler creía en el advenimiento de un socialismo nacionalista que iría mucho más allá de una coalición política entre los veteranos y la clase obrera. "Todo alemán es un trabajador –escribió en *Prusianismo y socialismo*–, es parte de su modo de vida." Esto incluía a oficiales del ejército, técnicos, artesanos, industriales y contratistas militares, incluso a los funcionarios del gobierno y los profesionales. Dichos hombres perderían su condición de burgueses estereotipados, "mezquinos e inicuos enemigos del pensamiento", y se convertirían en indispensables administradores de la maquinaria industrial y del estado.[539] La visión spengleriana de la futura nación socialista guarda una gran semejanza con la de Brooks Adams, con una tecnocracia disciplinada de ingenieros y otros individuos prácticos rescatando a Alemania de su "estrechez feudal agraria". Y, como Adams, Spengler investía este futuro socialista con la portentosa autoridad de la inevitabilidad histórica; no tenía caso protestar contra esta versión del futuro, aseguraban ambos autores, porque estaba predeterminada por el destino.

No obstante, por debajo de la elite de Spengler también palpitaba el duro ritmo de la voluntad de poder de Nietzsche. El trastocamiento de la sociedad mediante los principios socialistas sería una auténtica superación de todos los valores, creía Spengler, pues todo quedaría transformado en una única totalidad de estado, hombre y máquina: "Ya no necesitamos ideólogos; necesitamos dureza, necesitamos escepticismo temerario, necesitamos una clase de amos socialistas". Y añadía melodramáticamente: "Una vez más, socialismo significa poder, poder y más poder".[540]

Spengler procuraba conciliar la igualdad socialista con el nacionalismo germanista, y su esfuerzo tuvo eco entre los adherentes izquierdistas del Partido Nacional Socialista de Hitler, como Goebbels y Gregor Strasser. En junio y julio de 1925 Strasser escribió dos cartas a Spengler, una larga y una corta, expresando admiración por sus trabajos y enfatizando las similitudes que había entre los ideales del Partido Nazi y el suyo. Los nazis también deseaban provocar "una revolución alemana mediante un socialismo alemán". A pesar del fallido golpe de 1923 en Munich y del encarcelamiento de Hitler, anunciaba Strasser, "la gran idea política del nacional socialismo no ha fracasado, sino que apenas comienza".[541] Spengler

tenía sus dudas. Como Moeller van den Bruck y otros nacionalistas extremos, tenía al principio un juicio negativo sobre Hitler y el Partido Nazi. Cuando hablaba de Hitler, comentaba con desdén: "El cabecilla debe ser un héroe, no un tenor heroico". Centraba sus esperanzas en varios generales alemanes y en Fritz Seldte, jefe del grupo de veteranos Stahlhelm. Hitler, por su parte, parecía débil e indeciso. Spengler sostenía que los nazis no sabían si eran derechistas o izquierdistas.[542]

También disentía con los nazis en su perspectiva de la raza. Spengler usaba a menudo términos como "raza de los amos" y "sangre". Pero su concepto de raza estaba subordinado a su ideal de *Kultur*. En esto se parecía a otro estudioso formado en las universidades alemanas, W. E. B. Du Bois. Ambos veían la raza como la participación orgánica de los seres humanos en la realidad espiritual de su pueblo, el *Volk*. La raza era espiritual, no biológica. Otros se impacientaban con esta distinción académica. Hitler, Rosenberg y otros dirigentes nazis practicaban un pesimismo racial neogobiniano dirigido contra los judíos. Su insistencia en la pureza racial y la ascendencia aria contrastaba con la actitud expresada por Fritz Seldte, amigo de Spengler: "Al cuerno con el rango y el status, decimos nosotros ... sólo miramos al hombre mismo. Sólo debería contar el carácter".[543]

Como ha señalado el crítico más perceptivo de Spengler, H. Stuart Hughes, también había cierto esnobismo en la hostilidad del Herr Doktor Spengler hacia Hitler, un extremista bohemio de clase baja. La respuesta de Hitler fue rápida y directa. Comentó a uno de sus allegados: "Me acusan de ser bárbaro. Claro que somos bárbaros. Estamos orgullosos de serlo".[544] Pero la gran objeción de Spengler era que la visión nazi de una salvación por medio de un movimiento masivo ofendía su sentido nietzscheano del relativismo histórico. Un genuino estudioso de *Sobre la genealogía de la moral* y *Zaratustra* sólo podía encarar con escepticismo la posibilidad de que el entusiasmo político de las masas modificara los decretos del destino. En 1924 pronunció un discurso en la Universidad de Wurzburg sobre "Los deberes políticos de la juventud alemana", donde advirtió que hoy "la política nacional se encara como una suerte de embriaguez" donde las marchas y procesiones reemplazaban el pensamiento serio acerca del futuro de Alemania: "Sin duda estas cosas son emocionalmente satisfactorias, pero ... los trompetistas no son generales".[545]

Pero cuando la Gran Depresión asoló Alemania, dejando a un tercio de sus trabajadores sin empleo hacia 1932, la opción política

entre comunismo y Hitler desplazó a Spengler y otros indecisos al campo nacionalsocialista. Ese año Ferdinand Fried, director del periódico nacionalista conservador *Die Tat*, publicó su popularísimo *El final del capitalismo*, que declaraba en tono spengleriano que la sociedad capitalista estaba agotada y el estado tendría que reabsorberla. Werner Sombart afirmó que existía el consenso general de que la Europa del siglo diecinueve había "experimentado un período de declinación", un consenso que comenzaba, señalaba, con Jacob Burckhardt y Nietzsche. "Los que vivimos al final de esta declinación podemos medir por primera vez la extensión y la hondura de la devastación" en la vida política, social y espiritual de Alemania. "Sólo el que crea en el poder del demonio", concluía lúgubremente Sombart, "puede comprender lo que ha sucedido en la Europa occidental y en Estados Unidos en los últimos ciento cincuenta años".[546] La única esperanza era Adolf Hitler, afirmaba otro sociólogo, que "eliminará los restos osificados del siglo diecinueve y allanará el camino para la historia del siglo veinte". Hitler mismo manifestaba estar preparado para este trabajo de demolición con el fin de detener la "rastrera morbidez" de la época. En *Mi lucha* había escrito: "No puede haber medias tintas. Será preciso tomar las decisiones más graves e implacables".[547]

En las elecciones de 1932 Spengler decidió votar por Hitler e incluso colgó la bandera con la esvástica en la ventana de su casa de Munich. Aún creía que Hitler era "un necio", pero "no debemos abandonar el movimiento". En 1933, una vez que Hitler subió al poder, el pronazi Hans Freyer, actuando como director del Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad de Leipzig, le escribió a Spengler para ofrecerle la cátedra de Cultura e Historia Universal. El gran sueño de Spengler, una cátedra universitaria, estaba ahora a su alcance. Pero tuvo que rehusar, en parte, como le dijo a Freyer, para conservar su soledad, pero sospechamos que también para conservar su independencia frente a un entorno intelectual que se estaba politizando rápidamente.

Los nazis estaban resueltos a controlar las universidades prestigiosas de Alemania. La historia de la apropiación nazi de la vida académica e intelectual de Alemania es una historia de presiones internas y externas.[548] El partido había tenido éxito entre los estudiantes, y por su intermedio los nazis obtuvieron el control de la Unión Estudiantil Nacional. Los estudiantes con camisa parda y brazaletes con la esvástica se veían con frecuencia mucho antes de 1932; después se convirtieron en turbas violentas que quemaban libros y hacían manifestaciones contra los profesores judíos.

Y no muchos profesores estaban escandalizados o defraudados, al menos al principio. En la Universidad de Bonn, el sociólogo Eduard Spranger sostuvo que los estudiantes nazis representaban un "genuino movimiento nacional", aunque a veces su táctica era "indisciplinada".[549] Aunque el nuevo gobierno nacionalsocialista rehusó otorgar a sus seguidores estudiantiles el poder que exigían para contratar y despedir profesores, transformó la confirmación de los puestos en cuestión de ideología política. Más de mil setecientos docentes fueron expulsados bajo la acusación de ser pacifistas e izquierdistas, mientras las disciplinas académicas que los nazis consideraban "imprácticas" o "apolíticas" quedaban privadas de fondos o personal. En estas cuestiones recibieron gran ayuda de los profesores. El distinguido filósofo y rector de la Universidad de Friburgo, Martin Heidegger, ayudó a echar a muchos judíos de sus puestos académicos. El teórico del derecho Carl Schmitt contribuyó a redactar nuevas leyes que discriminaban contra los judíos, "enemigos mortíferos de la productividad genuina de cualquier otro pueblo". Werner Sombart y Hans Freyer exponían una sociología nazi políticamente correcta en conferencias internacionales.[550] Y, como hemos visto, antropólogos y biólogos como Eugen Fischer y Alfred Ploetz colaborarían plenamente con los nazis.*

Por cierto, eran hombres que debían proteger una posición. Spengler podía darse el lujo de ser más independiente. Muchos elementos del partido lo atacaban por su "pesimismo", lo cual significaba su renuencia a respaldar el régimen de Hitler. En el verano de 1933, bajo la presión de sus amigos y aliados políticos, Spengler accedió a reunirse con Hitler. La reunión se celebró, apropiadamente, en el Festival de Bayreuth.

Fue un momento extraño. Estos dos hombres, el veterano convertido en demagogo antisemita y el estudioso universitario convertido en experto político, se reunieron en la misma colina donde Richard Wagner y Friedrich Nietzsche habían subido bajo la lluvia en 1876, casi sesenta años antes. Estaban en la confluencia de dos torrentosos cauces que atravesaban el paisaje cultural alemán: uno que unía a Gobineau y Wagner con Houston Chamberlain, otro que unía a Nietzsche con sus simpatizantes ultranacionalistas. Tanto Spengler como Hitler eran, cada cual a su modo, profetas del pesimismo cultural. Ambos ansiaban el *Götterdammerung* del viejo orden europeo –el ocaso de los ídolos del Occidente liberal– para

* Véase el capítulo 4.

que naciera una nueva era. Pero la reunión fue decepcionante. Hablaron de la política exterior hacia Francia y la Iglesia Católica. Hitler intentó alabar y adular al anciano, diciendo algo sobre la necesidad de incluir elementos apartidarios en el movimiento nazi. Pero Spengler debía haber comprendido que el dictador tenía sus propios planes, que ya no incluían a gente como él.

En la primavera siguiente Spengler publicó *La hora de la decisión.* Era un libro profundamente sombrío. Había escrito la mayor parte antes que Hitler fuera elegido canciller el año anterior, pero Spengler decidió no introducir modificaciones.* Repetía su opinión de que Alemania era ahora la nación clave del mundo, pues estaba a horcajadas entre el Asia y las grandes revoluciones que sucedían allí (en Rusia y China) y la Europa occidental y su decadencia económica. El mundo estaba al borde de un desgarramiento, afirmaba, entre la guerra de clases en Occidente y las nuevas naciones e imperios de color del Oriente. La nación alemana todavía era "suficientemente joven para experimentar problemas históricos mundiales" y resolverlos. Pero el simple "deseo de luchar" ya no bastaba. Tildaba a los nazis de "jóvenes sempiternos" que carecían de la madurez reflexiva que se requería para resolver la crisis de Occidente. Hitler había abandonado las tradiciones válidas del prusianismo, ejército y aristocracia, y se encaminaba hacia un peligroso socialismo que todavía no estaba probado: "Esa gente de los círculos nacionalistas que ha tomado la palabra como eslogan aún no comprende que el socialismo es un *ethos*, no una política económica".[551]

La hora de la decisión no era una convocatoria para derrocar a Hitler; era sólo el equivalente germanista de *La supremacía económica de Estados Unidos* de Brooks Adams, una perentoria llamada a las armas en la inminente lucha global, un tema que en la época de la publicidad masiva prevalecería en los libros sobre la decadencia y al fin terminaría por reemplazarlos. Pero en el clima intelectual del Tercer Reich todo lo que no fuera adherencia plena equivalía a crítica demoledora. Aunque el editor logró terminar la primera tirada, el libro se prohibió de inmediato y se retiraron ejemplares de las librerías. La prensa multiplicó los ataques contra Spengler, que estaba cada vez más aislado. Uno de los pocos amigos que le quedaban le comentó a otro, después de la prohibición del libro: "Se está convirtiendo gradualmente en una figura mítica; enfermo,

* Aunque le envió un ejemplar a Hitler cuando se publicó.

encerrado durante semanas en su habitación, cada vez más incapaz de tolerar a los hombres y la humanidad".[552]

Después de domar a los intelectuales y las universidades, los nazis impusieron las pautas raciales arias en el ejército alemán en febrero de 1934, a pesar de las protestas de muchos generales. Cuatro meses después llegó la purga de los Camisas Pardas de Ernst Roehm y los grupos de veteranos, la Noche de los Cuchillos Largos. Varios políticos conservadores y generales fueron fusilados, junto con el único nazi que Spengler respetaba, Gregor Strasser. En octubre de 1935 Spengler renunció a su puesto honorario en los Archivos Nietzsche. Elisabeth Förster-Nietzsche, que ya contaba con ochenta y nueve años, tenía menos de un mes de vida por delante. Había respaldado con firmeza a Hitler casi desde el momento en que su nombre llegó a los titulares.* Su ascenso al poder en 1933, le confió a un amigo, la había dejado "ebria de entusiasmo". Convirtió los Archivos Nietzsche en un altar nazi, con ceremonias y recepciones adonde asistían Hitler y otras celebridades nazis, pero no Spengler. Ahora le escribió una carta, expresando asombro por su renuncia a los archivos y su renuencia a apoyar a Hitler. ¿Acaso el "gran Führer" no representaba los mismos ideales y objetivos que Spengler proclamaba en *Prusianismo y socialismo*? Spengler no respondió.

Elisabeth Förster-Nietzsche falleció en noviembre; Hitler asistió al funeral, así como había asistido al de Houston Stewart Chamberlain siete años antes. En marzo Oswald Spengler sufrió un infarto masivo y murió en su apartamento a los cincuenta y seis años. Su muerte pasó casi inadvertida. Uno de los pocos que reparó en ella fue Thomas Mann. Mann repudiaba el régimen nazi y estaba exiliado en Zurich. Después de leer la necrológica de Spengler, anotó en su diario que al leer *La decadencia de Occidente* casi veinte años antes había intuido "cierto parentesco en valores espirituales". Spengler "también había tomado su concepto de decadencia principalmente de Nietzsche, y lo que más le preocupaba era la decadencia de los valores culturales". Pero cuando Mann advirtió que Spengler sentía un profundo "desprecio por la libertad humana", aprendió a odiarlo. Mann concluía:

---

* Según un observador, todos los que trabajaban en los archivos, desde Förster-Nietzsche hasta el portero, eran nazis entusiastas.

Murió joven, sospecho que embargado por la amargura y la pena. Pero hizo cosas terribles para allanar el camino de lo que vendría, y fue uno de los primeros en tocar las notas que hoy nos ensordecen.[553]

8. ACEPTANDO LA DERROTA

Arnold Toynbee

> Sé que siento inquina contra la civilización occidental y con frecuencia he intentado averiguar el porqué ... En parte es la sensación de que el mundo antiguo es la auténtica morada del espíritu humano, y de que aquello que vino después es lamentable, como el latín macarrónico.
>
> –Arnold Toynbee a Gilbert Murray, 1930

Uno de los primeros en comprar un ejemplar de *La decadencia de Occidente* cuando apareció en las librerías londinenses fue un joven historiador de la Universidad de Londres llamado Arnold Toynbee. El libro le pareció tan estimulante como desalentador. Cada página presentaba "destellos de intuición histórica" sobre el mismo problema que Toynbee planeaba abordar, el ascenso y caída de las civilizaciones. Al escribir mucho tiempo después, "al principio me pregunté si Spengler no había resuelto mis interrogantes aun antes que las preguntas, por no hablar de las respuestas, hubieran cobrado forma en mi mente".[554] Pero al final el libro de Spengler sirvió como acicate para la acción. Ese verano Toynbee trazó el perfil básico de lo que se convertiría en *El estudio de la historia*, una descripción de toda la historia de la humanidad, desde Hamurabi hasta Hitler, en doce gruesos volúmenes. Con el tiempo se convertiría en la más célebre evaluación del lugar de la civilización occidental en la historia del mundo, eclipsando a *La decadencia de Occidente.*

Arnold Toynbee descendía de una tradición intelectual que Spengler despreciaba, el liberalismo inglés del siglo diecinueve. No obstante, ello no impedía que Toynbee compartiera muchas premisas y simpatías con el estudioso alemán. Como Spengler, Toynbee tomaba el Imperio Británico como símbolo del Occidente moderno. Como *La decadencia de Occidente* de Spengler, *El estudio de la historia* de Toynbee partía de la convicción de que el protagonismo británico en la historia llegaba a su fin. Durante una excursión por Creta en 1912, Toynbee llegó a un exuberante palacio barroco construido por un príncipe veneciano poco antes que los turcos arrasaran la isla. Mientras miraba las ruinas, escribiría más tarde, lo asaltó esta cavilación: "Si el Imperio Veneciano había perecido, el Imperio Británico no podía ser inmortal". Esa reflexión melancólica lo acompañaría toda su vida: la fragilidad de las esperanzas y expectativas humanas, incluida la suya, frente a las vastas fuerzas de la historia y el tiempo.

Toynbee pertenecía a la generación de intelectuales desencantados que dominaron la escena inglesa entre la Primera y la Segunda Guerra Mundial. Entendían que el Imperio Británico representaba los valores desacreditados de una era victoriana "arrogante" e "hipócrita", y aguardaban su derrumbe con impaciencia. Pero compartían la perspectiva victoriana más de lo que deseaban admitir. El optimismo liberal de los primeros victorianos se había evaporado mucho antes del nacimiento de Toynbee. Esto se debía en gran parte al temor a la degeneración, que había arrojado serias dudas sobre el futuro de la sociedad civil en la era industrial. Si el temor a la degeneración había provocado la retirada del liberalismo inglés, el trauma de la Primera Guerra Mundial aceleró el desbande. A juicio de los intelectuales ingleses de entreguerra, su país y el Occidente moderno se sintetizaban en el título del famoso poema de T. S. Eliot, *La tierra yerma.*

Algunos se volcaron al marxismo para crear un nuevo orden social; otros, como el artista Wyndham Lewis y el novelista D. H. Lawrence, adoptaron un vitalismo irracional que lindaba con el fascismo. Pero Toynbee y muchos de su generación buscaron otra posibilidad, que surgía del nuevo liberalismo de los victorianos tardíos y sus premisas posliberales. En vez de demoler el Occidente, lo remodelarían como una comunidad de valores morales comunes, aquello que el Iluminismo habría llamado valores "corteses". La tolerancia, la compasión, el interés humanitario y las concesiones razonables definirían esta nueva civilización occidental; sus principales virtudes tendrían una base espiritual y no material. El Imperio Británico, y por extensión Europa y el Occidente, aceptarían su eclipse político, mientras las naciones no occidentales despuntaban sobre el horizonte con sus millones de habitantes. Este Occidente más benévolo establecería un nuevo imperio universal de paz y armonía, con sus valores humanitarios y civilizados como base para un gobierno mundial y la unidad de todos los pueblos.

Esta visión pacífica del Occidente moderno fue muy influyente, y no sólo en Inglaterra. Domina la perspectiva geopolítica de los liberales modernos hasta el día de hoy. Arnold Toynbee, en su *Estudio de la historia*, la suplementa con una nueva versión de la historia universal, llamada "historia mundial", que justificaría su pretensión de gracia espiritual y su implícita aceptación de la decadencia occidental.

Comenzaba a producirse una peligrosa grieta intelectual. En el centro de la grieta estaba la convicción, compartida por todos, de que la civilización occidental del siglo veinte estaba en crisis. Pero

mientras los pesimistas culturales como Spengler acudían al vitalismo y al militarismo para regenerar Occidente, Toynbee y otros liberales de los años 20 y 30 buscaban exactamente lo contrario. La renuncia a la fuerza y la violencia se convirtió en imperativo moral para los herederos del humanismo liberal, así como la celebración de la fuerza y la violencia era el imperativo de sus oponentes. Aquello que para hombres y mujeres como Toynbee, Lionel Curtis, Virginia Woolf, la pacifista Vera Brittain, Kingsley Martin, del *New Statesman,* y muchos otros eran expresiones de contención civilizada, constituía para sus enemigos otra prueba de la decadencia y cobardía de Occidente. Desde el apaciguamiento y la Liga de las Naciones hasta el Comité de Desarme Nuclear y las protestas contra los euromisiles de los años 80, el liberalismo del siglo veinte ha demostrado mayor aptitud para azuzar a sus enemigos que para proteger a quienes pretendía representar.

Elaborado en el curso de cuatro décadas, el *Estudio de la historia,* de Toynbee, es una suerte de monumento a este liberalismo moderno. Refleja sus virtudes, sus fracasos y su profundo pesimismo histórico.

PROGRESO, DECLINACION E IMPERIO EN LA INGLATERRA VICTORIANA

El primer esbozo de ese pesimismo apareció en Gran Bretaña en 1869, cuando Matthew Arnold publicó *Cultura y anarquía.* Arnold era el producto de la cultura victoriana en su forma más vigorosa y confiada. Su padre, Thomas Arnold, había sido director de la Escuela de Rugby, donde generaciones de jóvenes aprendían los elevados valores del "caballero cristiano" inglés que se celebran en la novela *Tom Brown's School Days* (1857). Thomas Arnold veía esos valores tradicionales como un patrimonio natural de la nueva clase media de la Gran Bretaña industrial. Su hijo Matthew no pensaba lo mismo. Advertía que "el curso adoptado [...] por las clases medias de este país quizás infunda un giro decisivo a su historia". A juicio de Matthew Arnold, los tabaqueros, tenderos y magistrados de Liverpool, Manchester y Birmingham carecían de toda brújula cultural. Ellos "creen que nuestra grandeza y bienestar se demuestran siendo muy ricos" y nada más, acusaba Arnold. Los definía con la etiqueta eterna: filisteos.[555]

Arnold temía que una clase media en ascenso contaminara las fuentes de cultura. Su definición de cultura debía más a las nociones

iluministas de cortesía y conocimiento que a la *Kultur* alemana; constituía un reino de "ternura y luz", un "incesante crecimiento en sabiduría y belleza", y "la idea de perfección como condición interior de la mente y del espíritu". No obstante, los enemigos de la cultura eran los mismos: una "civilización mecánica y material", con su fe ciega en la tecnología. Como Henry Adams, Arnold temía que una sociedad industrial opulenta perdiera el sentido de "subordinación y deferencia" hacia el individuo de cultura. "Fuerzas nuevas y democráticas" mecían un bote que el liberalismo *laissez-faire* de Adam Smith y John Stewart Mill ya no podían timonear. Advertía: "Si [la clase media] no busca ... su propia elevación, si continúa exagerando su espíritu individualista ... nada le impedirá obtener el gobierno de su país por un tiempo, pero sin duda lo americanizarán". "Gobernarán [Gran Bretaña] con su energía, pero la degradarán con sus ideas burdas y su carencia de cultura."[556]

El pesimismo y el desdén aristocrático de Matthew Arnold evocan a Henry Adams, a quien se parece en muchos sentidos (eran íntimos amigos). No obstante, a pesar de la difusión de un pesimismo similar entre los románticos ingleses, que había afectado a figuras aisladas como Thomas Carlyle, esto era algo nuevo para la mentalidad liberal inglesa. En 1870 los robustos y activos círculos de intelectuales liberales de Londres, Oxford y Cambridge, que el joven Henry Adams había encontrado tan afines, se estaban disolviendo. La confianza se transformaba en duda y temor.

Los principales voceros del liberalismo clásico inglés también comenzaban a desaparecer, y nadie los reemplazaba. El viejo mentor de Henry Adams, John Stuart Mill, había muerto en 1873, mientras que el historiador Thomas Macaulay había fallecido en 1859. En 1868 murió el reformista parlamentario Francis Brougham, y en 1875 el infatigable apólogo del optimismo liberal y el "cristianismo musculoso", Charles Kingsley. Las figuras más elocuentes del paisaje político eran los críticos del progreso y del liberalismo, tales como John Henry Newman y Benjamin Disraeli.[557] El liberalismo entraba en una fase nueva, más distante y "científica", representada por hombres como Walter Bagehot y Thomas Henry Buckle. En su última obra influyente, *The Descent of Man* (1871), Francis Galton y Charles Darwin ya indicaban la futura dirección del liberalismo científico: cierta preocupación por los efectos enervantes de la civilización en la evolución del hombre y por el temor a la degeneración.*

* Alfred R. Wallace, el viejo rival de Darwin, escribió en 1890: "En una de mis

El ascenso del socialismo también contribuyó a fragmentar al liberalismo de viejo cuño, ahuyentando a muchos reformistas obreros que antaño se habían congregado en torno de los estandartes liberales del progreso y el libre comercio. Una sucesión de grupos como la Asociación Obrera de Londres (1866), el Congreso Sindical (1869), el Partido Laborista Independiente (1893) y por último el Partido Laborista Británico (1906) alejaron a la clase obrera inglesa de los principios liberales hacia los colectivistas. Algunos liberales se convirtieron al socialismo, formando la Sociedad Fabiana, el grupo interdisciplinario extraoficial del Partido Laborista y una voz importante en los círculos intelectuales que frecuentaba el joven Arnold Toynbee.

La declinación de las creencias religiosas en las principales universidades inglesas también atentaba contra las viejas fuentes de confianza en el futuro. El término "agnóstico" apareció por primera vez en el mismo año que *Cultura y anarquía.* En 1871 Oxford y Cambridge abolieron el examen religioso para el ingreso en la universidad, permitiendo que notorios "librepensadores" y ateos obtuvieran puestos académicos. Pero al tiempo que la *intelligentsia* inglesa perdía la fe en un Dios personal y benevolente, conservaba la noción del pecado. Privada de sus salidas tradicionales, la conciencia calvinista buscó nuevos ámbitos donde ventilar sus angustias morales.[558]

Uno de ellos fue el "descubrimiento" de la pobreza industrial urbana, que cuestionaba gravemente la premisa central del liberalismo inglés, a saber, que el progreso humano suponía el desencadenamiento de las fuerzas del crecimiento económico y la producción en toda la sociedad.[559] Esa pobreza existía desde antes del siglo diecinueve, pero permanecía fuera de la vista en las zonas rurales. Ahora las ciudades industriales como Liverpool, Londres y Manchester engendraban barriadas pobres e inquilinatos mugrientos que escandalizaban y repugnaban a los observadores de clase media (entre ellos el joven Friedrich Engels).[560] En opinión de estos airados críticos, esta pobreza tenía que ser el resultado de la repentina y accidentada transformación de la vida económica inglesa, que había pasado de la agricultura a la manufactura. Fue uno de estos críticos quien acuñó la expresión "revolución industrial" para referirse a

últimas conversaciones con Darwin él se expresó muy sombríamente sobre el futuro de la humanidad, aduciendo que en nuestra civilización moderna no operaba la selección natural y no sobrevivían los más aptos". Citado en Kevles, *In the Name of Eugenics*, pág. 70.

sus repentinos y devastadores efectos. Ese crítico era Arnold Toynbee, Sr., el tío de Arnold Toynbee.

Como preceptor del Balliol College de Oxford, el tío de Toynbee prácticamente había inventado el campo de la historia económica inglesa. Como los socialistas de sofá alemanes, creía que la fe moderna en el capitalismo de mercado libre era contraria al resto del desarrollo histórico del hombre. No obstante, había logrado causar daños considerables en muy poco tiempo. La Revolución Industrial, afirmaba Toynbee, era "uno de los períodos más desastrosos y terribles que jamás ha padecido una nación".[561] Su imagen de la Revolución Industrial como explotación *sistemática* de hombres, mujeres y niños, por parte de una clase burguesa poseedora de fábricas, se volvió clásica, y se integró al nuevo liberalismo pesimista.

Como sus equivalentes americanos, los liberales ingleses de los años 70 y 80 temían que la sociedad industrial creara un país de ricos y un país de pobres. El temor de que el crecimiento industrial hubiera empobrecido a la clase trabajadora alimentaba el temor a la degeneración. El capitalismo industrial volvía a la gente "insalubre, pobre y fácil presa de la muerte", escribió John Ruskin, profesor de arte y autor de *Unto This Last*, un influyente tratado contra las políticas *laissez-faire*.[562] El temor al futuro no preocupaba sólo a socialistas como Ruskin y William Morris, o conservadores como Benjamin Disraeli, quien acuñó la expresión "dos naciones". Obsesionaba a importantes pilares del *establishment* victoriano, entre ellos su poeta laureado, Alfred Lord Tennyson. En 1842, en su poema "Locksley Hall", había escrito los versos: "Adelante, lancémonos hacia adelante, / que el gran mundo gire para siempre por los vibrantes surcos del cambio". Cuarenta años después retomó este motivo con ánimo muy diferente:

¿Es bueno este adelanto que tanto pregonáis,
está bien daros aliento?
¿Está bien avanzar en ciencias,
y enorgullecernos de nuestro tiempo
cuando los niños de la ciudad ennegrecen
su alma y sus sentidos en la inmundicia urbana?
Allí, entre sombríos callejones,
el Progreso se detiene con pies agarrotados.
El crimen y el hambre a nuestras jóvenes
arrojan por miles a las calles.
¡Adelante, sí, y atrás,
y también abajo, hacia el abismo!

Ese mismo año el tío de Toynbee escribió en *La revolución industrial*: "Son tiempos turbulentos, [que] sacuden nuestros viejos credos políticos".[563] A partir de la década de 1880, el Parlamento aprobó una serie de medidas económicas que atentaban contra el clásico principio del *laissez-faire*.* Inspirándose en el filósofo alemán Hegel, la escuela del idealismo inglés – Toynbee, Thomas HillGreen, R. B. Haldane y Bernard Bosanquet– pugnaba por usar el poder del estado moderno para crear una economía que fuera "social" además de "política". Como los progresistas americanos y los socialistas de sofá alemanes, creían que los días del mercado libre habían terminado. Sostenían que el liberalismo debía construir un nuevo futuro para Gran Bretaña, un futuro que reflejara aspiraciones morales más altas que el individualismo "egoísta" y la santidad de la propiedad privada.

Signados por la educación clásica de la escuela pública inglesa, Oxford y Cambridge, los idealistas ingleses evocaban con nostalgia la Atenas de Pericles. Los atenienses combinaban el autogobierno con grandes logros en el arte, la literatura y el drama; habían sabido tener mentalidad comercial sin ser filisteos. Ante todo, la antigua Atenas había cultivado las virtudes de la civilización mientras conservaba un fuerte sentido de la unidad y la tradición, algo que parecía faltar en las democracias modernas. Green y sus discípulos creían que Gran Bretaña podía lograr esa misma atmósfera de comunidad esclarecida, que uniera a ricos y pobres por igual, mediante la intervención del estado burocrático hegeliano o lo que luego se llamaría el "estado de bienestar".[564]

Los idealistas rechazaban el modelo económico clásico del individuo autónomo cuyos derechos personales deben ser protegidos de la interferencia externa y cuyo interés personal racional impulsa el ascenso de la civilización. Green había escrito: "La libertad individual sólo es valiosa como medio para un fin". Abogaba por un modelo moral donde la persona escoge fines que "disfrutamos en común con otros" y que son benéficos para los demás y no sólo para ella misma (lo cual, se entendía, el empresario o industrial nunca hacen).[565] El buen ciudadano ("ciudadanía" era un término crucial para Green y los neoliberales posteriores, que evocaban imágenes de la *República* de Platón y la Atenas de Pericles) procuraba extender la generosa mano de la comunidad política a "los miembros

* Entre ellas, leyes como la Irish Land Bill, la Agricultural Holdings Act y la Employers' Liability Act.

menos favorecidos de la sociedad". Como dijo un discípulo, "El poder del buen estado da poder al ciudadano, y el poder del ciudadano da poder al estado".[566]

En Atenas, los ciudadanos se encargaban de extender esa mano generosa. En la edad moderna, el estado tenía que asumir el deber moral de la ciudadanía de proveer al bienestar de los demás, en nombre del conjunto de la sociedad. Como explicaba sir Henry Jones: "La esencia de la sociedad es moral. Sólo sobre bases morales podemos determinar la naturaleza y límites de sus funciones".[567] Otro importante idealista escribió: "Imaginemos que todos los seres humanos se sintieran constante y universalmente unos frente a otros como ahora se sienten en ocasiones frente a quienes más aman". El resultado sería una comunidad "donde no habrá individuos, donde habrá un ser universal en y para otro ... una conciencia común".[568] En síntesis, un imperio universal moderno, o lo que Graham Wallas de la Facultad de Economía de Londres llamaba "la Gran Sociedad", no construida sobre la conquista y la competencia, sino sobre el amor permanente y la camaradería.

El más apasionado discípulo de Green fue Arnold Toynbee, Sr.[569] Las investigaciones históricas de Toynbee estaban imbuidas de militante fervor moral (y una generosa dosis de lo que podría llamarse culpa liberal). En 1883 confesó plañideramente ante un público de obreros londinenses que "nosotros –es decir, la clase media, no sólo los ricos– os hemos descuidado ... pero creo que estamos cambiando. Si sólo creéis en ello y confiáis en nosotros, creo que muchos pasaríamos nuestra vida a vuestro servicio ... Debéis perdonarnos, pues os hemos agraviado; hemos *pecado* bochornosamente contra vosotros". En el camino a casa Toynbee sufrió un colapso nervioso, y murió menos de dos meses después.[570]

El espectacular fallecimiento de Toynbee dio fama a los idealistas ingleses. Herbert Spencer hizo una última exposición a favor del viejo ideal individualista en *El hombre contra el estado* (1884); salvo por esa excepción, se impusieron las premisas estatistas del nuevo liberalismo. Más que un credo político, el nuevo liberalismo era una "nueva fe", como explicó la *Oxford Magazine*, "con el profesor Green como fundador" y "Arnold Toynbee como mártir". Su principal vocero era L. T. Hobhouse, el primer profesor de sociología de la Universidad de Londres y una influyente voz en la redacción del *Manchester Guardian*, órgano virtual del nuevo liberalismo que estaba dedicado, según una expresión posterior de Malcolm Muggeridge, "a todas las buenas causas y a elevar el ánimo de los oprimidos por doquier". Otra ala del nuevo liberalismo, el socialismo

fabiano, predijo que el estado burocrático intervencionista terminaría por reemplazar el sistema capitalista. Uno de los miembros fundadores de la Sociedad Fabiana, Sidney Webb, explicaba que el socialismo era algo más que una doctrina económica y política. "Expresa el real reconocimiento de la fraternidad", y contrastaba con lo que el historiador R. H. Tawney llamaba "la sociedad adquisitiva", el frío y duro mundo de los empresarios codiciosos, que sacrificaban el bien público en aras del lucro personal.[571]

El fabianismo y el nuevo liberalismo instaron a un creciente número de funcionarios y asistentes sociales a aventurarse en las minas, fábricas y calles de Gran Bretaña. Hombres como Henry Jones y mujeres como Beatrice Potter (luego Beatrice Webb) escribían tratados abogando por la nacionalización de los servicios de gas y electricidad, pronunciaban discursos ante los obreros en Toynbee Hall, Manchester –que llevaba el nombre del mártir del movimiento– y cumplían su deber con esta apelación a la clase trabajadora vibrando en sus oídos: "Trabajamos para vosotros con la esperanza de que si obtenéis civilización material, si obtenéis una vida mejor, realmente llevaréis una vida mejor". Como decía Hobhouse en *¿Qué es el liberalismo?* (1910), "Hoy somos todos socialistas". A fines de siglo el Partido Liberal y el Laborista a menudo se acusaban de robarse uno al otro sus programas. Luego también competirían en su generosa alabanza de la Unión Soviética.[572] Pero un tema los dividía: el Imperio Británico.

El año en que se publicó *Cultura y Anarquía*, 1869, también presenció la inauguración del Canal de Suez y la expansión del dominio imperial inglés en una fase nueva y sin precedentes. En 1890 cubría casi una cuarta parte de las tierras habitables. La vieja actitud liberal hacia el imperialismo había sido ambigua a lo sumo: el Imperio Británico, con sus exóticos ornamentos de esplendor imperial, sus recepciones y jubileos y sus "mapas pintados de rojo", era en gran medida la creación de los conservadores de Benjamin Disraeli. Entre los nuevos liberales los sentimientos eran más profundos y agudos.[573] Webbs y los "imperialistas liberales" enfatizaban que el imperio significaba empleos en casa y espacio para las masas desempleadas en el extranjero. No les molestaba que los británicos fueran una "raza imperial".* Para los simpatizantes

* Sidney Webb había acuñado esta expresión. La idea del Imperio Británico como "frontera renovadora de la virtud", capaz de resolver los problemas de la sociedad industrial, tuvo algunos simpatizantes inesperados: en 1878 John Ruskin,

liberales del imperio, era posible replicar a la sombría visión de Tennyson con una mucho más optimista:

Tierra de esperanza y gloria, madre de los libres,
¿Cómo te celebraremos, los que de ti hemos nacido?
Anchos y más anchos serán tus límites;
Dios, que te hizo poderosa, te hará más poderosa aún...

El fervor imperial liberal era una extensión de la tesis anglosajona. Los pueblos anglófonos eran la "raza civilizadora" de Europa, y el dominio de lugares tan diversos como la India, Egipto, Sudáfrica, Hong Kong y Australia daba a los británicos el deber de elevar a las razas y pueblos "atrasados", así como una oportunidad de lucro. Sir James Bryce, ex alumno de Max Muller y embajador ante Estados Unidos, veía el sistema imperial británico como similar al modelo romano, donde diversas religiones y razas, ricos y pobres, civilizados y salvajes, al fin se fusionarían en una sola entidad política. "Toda la humanidad se está convirtiendo rápidamente en un pueblo", explicaba, y el Imperio Británico encabezaría ese paso crucial para la civilización. Al mismo tiempo, Bryce reconocía que dicho imperio sería inestable por naturaleza, al difundirse las ideas nacionalistas occidentales entre los pueblos pardos, amarillos y negros que vivían bajo su égida.[574]

El estallido de la Guerra de los Bóers en 1899 obligó a los liberales a escoger entre la misión imperial y la misión civilizadora. Mientras algunos se sumaban a conservadores como Rudyard Kipling en su respaldo al esfuerzo para someter a los granjeros blancos de Sudáfrica, otros, entre ellos Bryce, tomaron partido por los afrikáners. (Irónicamente, estos afrikáners blancos figurarían como los principales villanos en una posterior cruzada progresista contra el apartheid.) Uno de los más estridentes opositores a la guerra era un periodista del *Manchester Guardian* llamado J. H. Hobson. En 1902 publicó un polémico artículo cargado de estadísticas y gráficos especiosos y titulado *Imperialismo*, donde argumentaba que la "raíz económica" del Imperio Británico era la pura y simple codicia. Los

el gurú del renacimiento gótico, usó su discurso inaugural como profesor de arte en Oxford para convocar a sus estudiantes a la gran misión británica de difundir su raza por todo el globo. El discurso impresionó por lo menos a uno de los presentes, el joven Cecil Rhodes.

ingleses y otros capitalistas necesitaban encontrar una salida para su superávit de capital, escribía Hobson, producto de la pobreza crónica y el bajo consumo doméstico. En consecuencia, una conspiración de financistas e industriales había agitado los sentimientos nacionalistas para crear un imperio de ultramar donde su riqueza estaría a salvo. Lo llamaba "un derrumbe de la civilización occidental". *Imperialismo* de Hobson cambió decisivamente la imagen del imperio entre los intelectuales progresistas de todo el mundo. Instó a Lenin a escribir *El imperialismo, estadio superior del capitalismo* e influyó sobre W. E. B. Du Bois y los progresistas antiimperialistas americanos como Woodrow Wilson.[575] Imperialismo y colonialismo se convirtieron en términos insultantes en el léxico progresista.

Pero la teoría de Hobson, que resultó tan persuasiva y duradera, también se basaba en la teoría de la degeneración. El patrioterismo y el respaldo popular a las aventuras imperiales formaban parte, a su juicio, de un "afán atávico" que reflejaba la "mentalidad gregaria" que Le Bon analizaba en *La multitud.* "La marca del parasitismo está en cada enclave blanco" que encontramos en medio de "las razas inferiores" de Africa y Asia, advertía.* Los principales portadores de este parasitismo eran los judíos, que según Hobson dirigían las finanzas internacionales y el Imperio Británico. Johannesburgo, centro del capitalismo sudafricano, era "esencialmente una ciudad judía"; allí "toda clase de vicio florecía sin freno", con salas de juego, tabernas y burdeles. Los judíos y sus aliados imperialistas eran "un cuerpo extraño de residentes ... empeñados en extraer las riquezas del país y retirarse para consumirlas en casa". Pero esta desesperada busca de ganancias fáciles estaba condenada, pues las leyes de la naturaleza "condenan al parásito a la atrofia, la decadencia y la extinción final".[576]

Había pues dos imágenes liberales contrastantes del Imperio Británico cuando comenzó el siglo veinte. Una, amargamente negativa, era la de Hobson: el imperialismo era un sistema maligno y degenerativo construido sobre la explotación capitalista de los nativos en el exterior y la expansión de la pobreza y las industrias de armamentos en el interior. Como la "sociedad adquisitiva" que lo alentaba, estaba condenado a la autodestrucción. Encontramos

* El igualitarismo racial no incidía sobre el repudio de Hobson por el imperialismo, sino todo lo contrario. Proclamaba: "La biología exige, como condición del progreso mundial, que continúe la lucha de las naciones o razas". Respaldó con entusiasmo la eugenesia.

la síntesis de la otra imagen en las memorias del novelista John Buchan:

> Soñé con una hermandad mundial basada en una raza y un credo comunes, consagrada al servicio de la paz; Gran Bretaña enriqueciendo al resto con su cultura y sus tradiciones, y el espíritu de los dominios refrescando como un fuerte viento el aire enrarecido de la vieja patria ... Nuestro credo no se basaba en el antagonismo frente a otros pueblos. Era humanitario e internacional; creíamos estar sentando las bases de una confederación mundial.[577]

LOS HOMBRES HUECOS: LA GENERACION PERDIDA DE ARNOLD TOYNBEE

Por nacimiento y educación, Arnold Toynbee, Jr., era un producto típico del nuevo liberalismo. El colegio oxoniense Balliol –donde él ingresó en 1907– era el epicentro. Benjamin Jowett, el famoso director de Balliol, había llevado a Thomas Hill Green en 1874 para que ayudara a formar a una "aristocracia del talento" que llevaría a cabo el proyecto postliberal (el Balliol de Jowett fue el modelo de la Harvard de Charles W. Eliot y Henry Adams). El tío de Toynbee había sido preceptor y tesorero en Balliol. Sus distinguidos egresados incluían no sólo a importantes intelectuales liberales como Bernard Bosanquet y L. T. Hobhouse, sino al ministro de Hacienda y al secretario de Asuntos Exteriores, ex virrey de la India, y a lord Milner, principal arquitecto de la política británica en Sudáfrica. Graduándose en 1911 con honores, el brillante y joven Toynbee obtuvo de inmediato un puesto en Balliol como profesor de historia griega y se casó con la hija del más respetado especialista en estudios clásicos de la época, Gilbert Murray. Su futuro, como el de Gran Bretaña, parecía asegurado.

"Se daba por sentado –escribió medio siglo después–, que el marco del inminente orden mundial sería la civilización occidental ... Otras civilizaciones habían ascendido y decaído, ido y venido, pero los occidentales no dudaban que su civilización era invulnerable."[578]

La precaria confianza de Toynbee y su generación se hizo pedazos con la guerra de 1914. En meros términos numéricos –702.410 muertos– Gran Bretaña no sufrió más bajas que Italia, pero entre esas bajas había una desproporcionada cantidad de miembros de la

elite: un tercio de la promoción oxoniense de 1913 pereció en la guerra, y la muerte de muchos jóvenes promisorios de Balliol causó consternación en el *establishment* inglés. De esta pasmosa sensación de pérdida nacería el mito de la "generación perdida", que rondó la cultura intelectual inglesa y sus decisiones políticas durante dos décadas.[579]

La Primera Guerra Mundial significó para Gran Bretaña lo que Vietnam significaría para Estados Unidos, el desaliento de la elite política. Como señala un personaje de una novela de Aldous Huxley: "De pronto todo se ha desfondado".

Arnold Toynbee era una de las víctimas del desaliento. "Mi ilusión de ser el ciudadano privilegiado de un mundo estable se había hecho añicos", escribiría más tarde, y nunca más vería su sociedad ni el Occidente bajo la misma luz.[580] Pero Toynbee logró escapar ileso de la tragedia. Aunque al principio respaldó "la guerra por la civilización", la insistencia de su madre y la ayuda de influyentes amigos de la familia le permitieron escapar del servicio militar con una falsa justificación médica. Mientras sus colegas luchaban y morían en Flandes y Salónica, Toynbee estaba a buen recaudo en Balliol, hablando de historia helenística con sus estudiantes mientras bebía té con jerez y escribía un panfleto donde reclamaba una paz negociada.*[581] El sentimiento de culpa acuciaría a Toynbee el resto de su vida. Como en reacción, se convirtió en un pacifista militante que detestaba todo lo que oliera a coraje militar, heroísmo, patriotismo u otras "anticuadas" nociones victorianas. Mucho después escribiría: "En 1914 me convencí de que la guerra no era una institución respetable ni un pecado venial, sino un crimen". Para colmo, su esposa conservó su devoción por el recuerdo de un héroe de guerra, su ex amante Rupert Brooke, lo cual creó un problema permanente en su matrimonio.

En enero de 1918 Virginia y Leonard Woolf cenaron con Toynbee, y Virginia luego observó que él "conocía a los héroes aristocráticos que hoy están muertos y son conmemorados, y los detestaba".[582] Y no era el único. Los Woolf y sus amigos, el grupo de Bloomsbury, fijaron un nuevo tono para la clase intelectual inglesa:

---

* Como le escribió su madre, hablando del servicio militar: "Todo está contra ti: tu físico débil, tu consecuente falta de ánimo y coraje animal; siempre hemos despreciado indebidamente todo lo que nace del vigor físico de la vida". El panfleto en cuestión se titulaba *La nacionalidad y la guerra*, y proponía entregar a Alemania la mayor parte del territorio centroeuropeo del ex imperio Habsburgo.

socialmente bohemios, sexualmente promiscuos, políticamente radicales y resueltamente pacifistas (muchos integrantes del grupo Bloomsbury habían protestado contra la guerra y uno de ellos, Bertrand Russell, incluso pasó un tiempo en la cárcel). Despreciaban los valores respetables del pasado. La perspectiva de Bloomsbury estaba sintetizada en la ácida denuncia de la Gran Bretaña burguesa que presenta Lytton Strachey en *Victorianos eminentes*, y en la famosa máxima del novelista E. M. Förster, "Si tuviera que escoger entre traicionar a mi país o traicionar a mi amigo, espero tener el coraje de traicionar a mi país".

Aunque nunca fue miembro pleno de Bloomsbury, Toynbee compartía muchos de sus entusiasmos, lo cual incluyó el socialismo durante un tiempo.[583] No obstante, también sentía pasión por el nuevo internacionalismo que cundió entre los intelectuales liberales europeos después de la guerra. Toynbee asistió a la Conferencia de Paz de Versalles en 1919 y respaldó con firmeza la Liga de las Naciones (sus dos organizadores ingleses, Walter Phillimore y Robert Cecil, también eran pacifistas).[584] La otra institución donde Toynbee buscó sostén ideológico fue el Real Instituto de Asuntos Internacionales. Su fundador, Lionel Curtis, era un ferviente discípulo de T. H. Green y Toynbee, Sr. Como la idea de una misión racial anglosajona desapareció después de 1918, al igual que la creencia en el dominio imperial, del imperialismo liberal sólo quedaba la visión de una única comunidad internacional. Aun antes de la guerra, Curtis había promovido la idea de transformar el Imperio Británico en una comunidad voluntaria de naciones independientes, un *commonwealth*. Gran Bretaña brindaría a sus ex dominios "instituciones libres y ordenadas", y ofrecería paz y armonía en vez de explotación y conflicto. Gran Bretaña preservaría los buenos rasgos del imperio liberal mientras evitaba los desastres y horrores descritos por hombres como J. A. Hobson, o Joseph Conrad en *El corazón de las tinieblas*. Mientras trastabillaba la esperanza de una Liga de las Naciones fuerte y efectiva, los internacionalistas liberales adoptaron como ideal el *commonwealth* de Curtis.[585]

Curtis y su grupo Round Table (que incluía hombres tan influyentes como el director editorial del *Times* de Londres) habían abandonado el modelo imperial romano de Bryce para adoptar el propuesto por uno de sus miembros, tomado esta vez de la Grecia clásica. Alfred Zimmern era profesor de historia antigua en Oxford y autor de *The Greek Commonwealth* ("La confederación griega") que describía cómo la Atenas de Pericles había usado su hegemonía en el mundo griego para difundir los valores de la libertad y la civilidad.

La visión de una confederación civilizadora instó a Curtis a apropiarse del término *commonwealth*; Zimmern también era íntimo amigo del joven Toynbee. En 1915 Zimmern había escrito un ensayo titulado "La cultura alemana y el *commonwealth* británico". Como mucha gente de Oxford, creía que la Gran Guerra no era sólo una lucha por el imperio, como sostenían Du Bois, Spengler, Lenin y otros críticos. También era una guerra para defender la civilización liberal contra la barbarie y tiranía teutónicas. Zimmern contrastaba la creencia alemana en una *Kultur* prusianizada con la creencia británica en el imperio de la ley y las instituciones libres. Dichos ideales "no son monopolio de Gran Bretaña", escribió Zimmern. "Pertenecen a la humanidad civilizada en su conjunto". El principal objetivo de una Commonwealth británico sería la difusión de ese mensaje.[586]

Curtis coincidía, pero también encaraba esa misión con un enfoque más elitista: "El destino ha puesto sobre los hombros de esta Commonwealth una abrumadora parte del deber impuesto sobre Europa, el de controlar sus relaciones con las razas más atrasadas". Los pueblos anglófonos retendrían su misión civilizadora en el mundo, pero como diplomáticos y burócratas y no como exploradores, soldados e industriales. Curtis incluso organizó una empresa angloamericana en Nueva York, llamada Consejo de Relaciones Exteriores, para brindar asesoramiento sobre los asuntos mundiales. Su filial londinense, el Real Instituto de Asuntos Internacionales, tenía su sede en Chatham House. En 1921 Curtis nombró a Arnold Toynbee, el joven colega oxoniense de Zimmern y sobrino de su gran héroe, director del Instituto. Durante los siguientes veinte años Toynbee se dedicaría a una voluminosa encuesta anual de asuntos internacionales, además de sus escritos históricos.

Toynbee, Curtis y el resto del grupo de Chatham House se oponían a las opiniones nacionalistas y raciales que animaban a hombres como Spengler, Hitler y la "revolución derechista" alemana. En 1921, Toynbee visitó Creta en una misión de la Liga de las Naciones y vio con sus propios ojos los siniestros resultados de la lucha entre griegos y turcos por la isla. Esto reforzó su pacifismo y le infundió un horror por el nacionalismo que nunca lo abandonó.[587]

Pero Toynbee y sus colegas convenían en un punto con los fascistas: la Primera Guerra Mundial marcaba el final del viejo orden europeo y la alborada del nuevo, sólo que en Chatham House la visión de ese nuevo orden era plácida, casi pasiva por comparación. Sus lineamientos generales estaban trazados en los *Principios de la*

civilización occidental (1902) de Benjamin Kidd, quien aseguraba que la civilización occidental había llevado la ciencia, la prosperidad económica y la libertad política y cultural a su cumbre. En sus etapas formativas, la civilización occidental mostraba las cualidades fuertes y autoafirmativas de cualquier gran civilización, reflejando las virtudes de "su viril raza de vanguardia", la cepa nórdica de Europa. Sin embargo, Kidd advertía que esas cualidades competitivas debían desaparecer si la civilización moderna deseaba sostenerse. El individualismo tendría que ceder el paso a una ética de la responsabilidad social y el deber.*[588]

Después de la experiencia de la Primera Guerra Mundial, el consenso de los nuevos liberales afirmaba que también el estado-nación tendría que desaparecer, junto con su poderío bélico. En una época, escribiría Toynbee después, los estados-nación de Europa podían darse el lujo de expandirse como "estados de bienestar" y como "estados belicistas". En el siglo veinte ya no podían costearse ambas cosas y tendrían que escoger. Al renunciar a absurdas pretenciones de soberanía nacional y unirse con otros países para promover la paz, podrían concentrarse en su deber primordial: alimentar, vestir y mejorar a sus ciudadanos.[589] Toynbee creía que sólo una Gran Bretaña reducida, libre de sus colonias y su poderío militar, podría desempeñar un papel constructivo en un orden mundial pacífico. Sería un orden mundial construido en torno del ex imperio, la Commonwealth y la Liga de las Naciones. Inevitablemente, Gran Bretaña y Europa dejarían de ocupar el centro del escenario. Europa misma, declaró Toynbee ante la Sociedad Fabiana en 1926, "queda empequeñecida por ese mundo de ultramar que ella misma ha convocado a la existencia" a través del imperio. El predominio incuestionado de la civilización occidental era un acontecimiento "reciente e inédito", señalaba, y había finalizado definitivamente con la Gran Guerra.[590]

La especialidad de Toynbee, la historia antigua, también lo convencía de que el dominio occidental había finalizado. Recordaba la famosa predicción de Edward Gibbon en *Decadencia y caída del Imperio Romano:* mientras los imperios antiguos como Grecia, Roma y Asiria se habían precipitado en la oscuridad, los imperios "modernos" como Gran Bretaña gozaban de un nivel de progreso

* "Deber" era una palabra favorita de los nuevos liberales, y reflejaba el impacto del influyente ensayo del idealista E. H. Bradley, "Mi puesto y sus deberes", publicado en 1876.

material y un "sistema de artes, leyes y modales" que impedían el derrumbe en la barbarie. "Agosto de 1914", declaró Toynbee, lo indujo a "cuestionar el juicio de Gibbon". Lo expresó con menos delicadeza en una carta privada: "También nosotros seremos palurdos despreciables cuando la civilización se centre en China".[591] Su interés en el estudio comparado de las civilizaciones antiguas, inspirado por la *Historia de la antigüedad* (1884-1902) de Eduard Meyer, le planteaba un interrogante. ¿Qué sucedería si el método comparativo se aplicaba a la historia de Occidente? ¿Cómo quedaría frente a civilizaciones como China y el Medio Oriente, que la tradición orientalista antes describía como "decadentes" o "caídas"?

En la primavera de 1920 había leído a Spengler. Aunque Toynbee no coincidía con su duro determinismo, *La decadencia de Occidente* lo inspiró para la acción, instándolo a vencer a Spengler en su juego de descubrir las "leyes de la historia" y el secreto de la declinación europea. Mientras de día preparaba y redactaba sus voluminosas encuestas anuales para Chatham House, de noche se embarcó en un programa de lectura intensiva, devorando libros sobre historia china antigua y moderna: Japón, la América precolombina, Rusia y Europa del Este, así como las obras más recientes de etnología y antropología. Estaba decidido a dominar esas áreas de la historia no occidental que Spengler apenas había rozado, y trataba de establecer distinciones atentas y fundamentadas donde Spengler tendía a la generalización dogmática.

Al cabo de una década de investigaciones, Toynbee distinguió veintiún (luego veintiséis) sociedades o "civilizaciones" en la historia de la humanidad,* de las cuales cinco habían logrado sobrevivir hasta el presente: la hindú o índica; la islámica en sus formas iraní y árabe; la sínica, que combinaba China, Japón y sus dependencias culturales; la cristiana ortodoxa de Rusia y Europa del Este y, por cierto, la occidental. Toynbee excluía el Africa de estos comentarios, lo cual fue objeto de algunas controversias y él luego lamentó.[592] Sin embargo, Toynbee no obedecía a una tendencia racial o etnocéntrica; en realidad, quería dar todo su peso a las sociedades no occidentales, lo cual lo indujo a escribir un trabajo casi seis veces más largo que *La decadencia de Occidente* de Spengler. Como Spengler, no obstante, estaba resuelto a

* La occidental, la bizantina ortodoxa, la rusa ortodoxa, la iraní, la árabe, la hindú, dos culturas del Lejano Oriente con centro en Japón y el Sureste asiático, la helénica, la siria, la índica, la sínica, la minoica, la sumeria, la hitita, la babilónica, la andina, la mexicana, la yucateca, la maya y la egipcia.

crear una ciencia comparada de la civilización que otorgara a Occidente un papel menor, casi inexistente. "Tenemos que encarar la historia con nuevos ojos", escribiría Toynbee, lo cual significaba el abandono de una perspectiva eurocéntrica que situaba la civilización occidental en el centro del progreso humano.[593]

Al mismo tiempo, Toynbee también repudiaba el enfoque racial y vitalista de Spengler. Las aportaciones de la arqueología y la lingüística, afirmaba, habían desechado la noción de que la civilización occidental fuera de origen teutónico, obra de "razas puras" de conquistadores cuya sangre todavía vigorizaba y ennoblecía a sus presuntos descendientes. Toynbee rechazaba las teorías de Gobineau como "disparates".[594] Además Spengler manifestaba una predisposición nórdica (y anticristiana) contra el crisol de razas del antiguo Mediterráneo. Como convenía a un erudito oxoniense, yerno de Gilbert Murray, Toynbee afirmaba el claro lazo cultural entre la Europa moderna y la antigüedad grecorromana, el cual Spengler había negado.

Pero las sociedades como el Africa negra quedaban del lado desfavorable de la línea que trazaba Toynbee entre las "culturas" humanas (en el sentido antropológico), de las cuales existían cientos en cualquier momento dado, y las "civilizaciones", que se distinguían de otras clases de sociedad por una característica: su capacidad para el crecimiento, no en un sentido económico o material sino espiritual. El crecimiento de una civilización la impulsaba hacia esa "perfección como condición *interior* de la mente y el espíritu" que Matthew Arnold había visto como la más importante cualidad de la cultura occidental, y que Toynbee ahora convertía en objetivo principal de la historia humana.

EL ESTUDIO DE LA HISTORIA: MATERIA, ESPIRITU Y CIVILIZACION

Toynbee afirmaba que las grandes civilizaciones de la historia avanzaban inconscientemente hacia un objetivo superior que él llamaba "autodeterminación". Tomaba la noción de autodeterminación de sus predecesores, los idealistas ingleses; era un ideal que era cultural y social, más que político.[595] Significaba que una civilización adquiere una identidad única y consciente que expresa a través de sus miembros, que luego adquieren su propio sentido de identidad y propósito como contribuyentes conscientes al todo.

Esta autodeterminación era producto de un *élan* espiritual que impulsaba cada civilización "de un desafío a una respuesta y a un nuevo desafío" y conformaba el rumbo de la civilización en su conjunto. Toynbee tomaba la noción de *élan vital* del filósofo francés Henri Bergson.* El vitalismo de Bergson no era una proyección externa de la voluntad de poder, sino una introspección autocontemplativa que elevaba la mente a un plano espiritual superior. Liberaba "las caudalosas fuerzas espirituales" del individuo y disipaba el mundo tal como era comprendido por la ciencia y la realidad empírica, el mundo del *mécanisme.*

Toynbee trasladó esta elevación introspectiva individual a la experiencia colectiva de la sociedad. Así desechaba la visión germánica de Spengler, donde el proceso civilizador era una amenaza para la vitalidad de la *Kultur.* En cambio, Toynbee presentaba el refinamiento de la *Zivilisation* como una expresión avanzada de este *élan vital* interior.

El resultado era sorprendente. En la historia vitalista de Gobineau, el hombre civilizado queda reducido a un mestizo racial; en la de Spengler es un degenerado clínico. En el *Estudio de la historia* de Toynbee, en cambio, es la más pura expresión de vitalidad y salud espiritual. El ideal humano resulta ser alguien muy similar a Toynbee: tímido, sensible, religioso en un sentido contemplativo y trascendente, un hombre que rehúye el mundo de la violencia y la barbarie para buscar la "eterealización" de sí mismo y la sociedad.

La historia de la civilización, pues, presenta un doble aspecto. Por una parte, Toynbee describe la sucesión cíclica de formas políticas externas. La política surge de la oscuridad de la prehistoria cobrando la forma de "estados guerreros" que se enzarzan en las riñas constantes de los señores primitivos y los reyezuelos hasta que uno –un César Augusto, por ejemplo– surge para forjar un "estado universal". Inevitablemente siguen la invasión y la división interna, con lo cual la civilización vuelve a la anarquía de los estados guerreros. En este sentido, el *Estudio de la historia* es otra versión más del curso del imperio, ese ciclo repetitivo de conquista, dominio y declinación del cual Gran Bretaña parecía el ejemplo más reciente.

Este nivel de la historia –la historia de instituciones políticas, monarcas, estadistas y guerras– interesaba poco a Toynbee, salvo para provocarle algunos estallidos de indignación. Señalaba el ascenso del militarismo y los grandes ejércitos y armadas como signos

* Véase el capítulo 9.

infalibles de decadencia y no de éxito. El espíritu militar es "suicida" y una "aberración" en las sociedades desarrolladas. "Ha sido de lejos la causa más común del derrumbe de las civilizaciones –aseveraba, con el recuerdo de la Gran Guerra aún fresco en su mente–. En este proceso suicida todo el tejido social se vuelve combustible para alimentar la voraz llama del pecho broncíneo de Moloc." También la democracia, sobre todo en su forma moderna, era objeto de algunas críticas incisivas.[596]

Sin embargo, la verdadera historia de la civilización existe en un nivel más elevado, y es la crónica del hombre como ser espiritual. Su primer episodio implica la dura confrontación entre el hombre y su entorno. Los fundadores de la civilización, como los antiguos egipcios, sumerios o mayas, logran formar una comunidad humana a partir del salvajismo de la naturaleza por mera fuerza de voluntad. La decisión de hacerlo no es fácil; Toynbee compara el sufrimiento que puede causar con la expulsión del Jardín del Edén.[597] Sin embargo, la capacidad para superar estos obstáculos físicos es lo que separa una civilización incipiente de una sociedad primitiva, la cual, como los esquimales o los pigmeos, permanece atrapada por su entorno y no puede trascender los toscos datos de la naturaleza.*

Los proyectos de irrigación masiva y la construcción de grandes templos dominan la vida de los fundadores de grandes civilizaciones. Estos desafíos, sugiere Toynbee, causan una irradiación inicial del *élan vital*, el cual transforma la cultura; en las civilizaciones más vibrantes, "cuanto mayor es la dificultad, mayor es la respuesta". Toynbee concede que en las etapas *iniciales* de la civilización, la guerra y la conquista contribuyen a ese crecimiento vital, a medida que la gente consolida sus ganancias frente a un ámbito hostil. Con el tiempo, sin embargo, el proceso de autoafirmación cambia de foco, y pasa de los desafíos "dirigidos hacia lo otro" –la naturaleza y otros pueblos y naciones– a los proyectos "dirigidos hacia el interior", es decir, el ordenamiento racional de la comunidad: "Cuando una serie de respuestas a los desafíos configura un crecimiento ... el campo de acción se desplaza continuamente del ámbito externo al interior del cuerpo social de la sociedad". Con el tiempo, el campo de acción llega a ser el alma misma del individuo.[598]

---

* Más tarde Toynbee abandonó esta distinción por sus connotaciones de darwinismo social. Decidió que ninguna sociedad ni pueblo debía ser excluida del potencial para la civilización, y por tanto no hubo exclusiones en su versión posterior del proceso civilizador. Véase *Reconsiderations*, págs. 553-554.

Toynbee estaba invirtiendo la decisiva distinción entre cultura y civilización. Para Toynbee, las fuerzas vitales de la *Kultur*, la voluntad de poder y la lucha son provisorias y superficiales; la permanencia y la estabilidad llegan cuando son reemplazadas por valores más esclarecidos y reflexivos. Una sociedad alcanza auténtica autodeterminación, pues, en la etapa *civilizada*. Las energías humanas se liberan merced a la simplificación de procesos que en el pasado consumían considerable tiempo y esfuerzo, como recolectar y cultivar alimentos, organizar cultos religiosos y crear sistemas de gobierno. La simplificación provoca "una consecuente transferencia de energía ... desde una esfera de acción inferior a una superior".[599] Toynbee llamaba autodeterminación a esta transferencia; Adam Smith la había llamado división del trabajo. El gran ejemplo de autodeterminación por simplificación en Toynbee es la clásica transformación de la sociedad civil cuando pasa de la producción rural a la urbana y de los bienes artesanales a los manufacturados. Pero Toynbee también deseaba ver el funcionamiento de este proceso de simplificación en otras esferas, en el miembro de la casa real que se convierte en funcionario público, en el mercader itinerante que se convierte en empresario moderno, en el sacerdote que se convierte en profesor universitario.

Ninguno de estos cambios ocurre por accidente. Como sus predecesores, Toynbee creía que el progreso de toda sociedad dependía de sus elites y aristocracias. Pero la aristocracia ideal de Toynbee no era una casta militar, ni siquiera una clase política en el sentido de John Adams. Las pujantes civilizaciones de Atenas, la Florencia renacentista y la Inglaterra isabelina fueron construidas por una elite espiritual, sostenía Toynbee, que él llamaba la "minoría creativa" de la sociedad:

> El crecimiento es la obra de personalidades creativas y minorías creativas; ellas no pueden avanzar si no logran llevar ... a los sectores no creativos de la humanidad, que siempre son la abrumadora mayoría, consigo en su avance.

Lo hacen literalmente al dar un buen ejemplo, el cual sus inferiores en espíritu adoptan y siguen. Como buenos hombres de Balliol, los miembros de la minoría creativa se atienen a principios –honor, valentía, compasión y verdad– que inspiran al resto de la sociedad. "La tarea del líder", opina Toynbee, "es convertir a sus congéneres en seguidores" mediante el ejemplo y la persuasión y no mediante la autoridad coercitiva. Una minoría creativa impulsa

el ascenso de la sociedad con su liderazgo político, intelectual y religioso: "En una sociedad pujante y saludable, la mayoría sigue *mecánicamente* a la minoría".[600]

Sin embargo, el proceso imitativo mecánico también plantea un peligro. El temor de Toynbee a lo mecánico no se limitaba a la tecnología industrial, e incluía todas las formas de repetición constante donde la rutina reemplaza al poder creativo. Para Toynbee, como para sus contemporáneos de Bloomsbury, toda costumbre y tradición establecidas (sobre todo en sus reconocibles formas inglesas) representaba la esterilidad espiritual. El proceso civilizador de Toynbee "es realmente un salto" hacia lo desconocido, mientras que la tradición implica cautela y por ende estancamiento. Análogamente, la repetición mecánica –desde el movimiento monótono de un pistón hasta la rutinización weberiana del poder político y la representación memorística de papeles, convenciones y ritos sociales– al fin restringe el crecimiento de una sociedad.* Aquí la dependencia de las masas respecto de la minoría superior es contraproducente: "Cuando los dirigentes dejan de dirigir, su permanencia en el poder constituye un abuso". Dejan de ser una "minoría creativa" para ser una minoría "dominante". Los privilegios de estos dirigentes, como en la Roma y la China imperiales, se convierten en un lastre intolerable en vez de un don de confianza; la "aristocracia del talento" de Balliol se vuelve tan estéril como los filisteos de Matthew Arnold, obsesionada con las técnicas burocráticas y el ascenso profesional.

El proceso de crecimiento de la civilización es para Toynbee una espiral ascendente; cada desafío provoca una respuesta y un triunfo, que a la vez genera otro desafío. La declinación constituye una espiral descendente similar, a medida que las instituciones pierden su capacidad para reaccionar ante las crisis y se desmoronan, provocando nuevas crisis. Toynbee entendía que la decadencia llegaba en tres etapas. La primera es el colapso inicial, cuando el poder autodeterminante es reemplazado por el espíritu de lo mecánico. Lamentablemente, concluía Toynbee, el Occidente moderno se encontraba en ese punto en el siglo diecinueve, y su progreso espiritual era reemplazado por los aspectos gemelos del *mécanisme* moderno, la industrialización y la democracia masiva.

---

* Cabe sospechar que el modelo de Toynbee para el mecanismo obtuso era la sórdida rutina diaria de una escuela pública inglesa, como su Winchester, con su calistenia matinal y sus incesantes ejercicios en matemática y verbos latinos.

En consecuencia, el carácter de la cultura occidental estaba irrevocablemente distorsionado. La sociedad industrial permitía al hombre "dominar decisivamente la naturaleza con su tecnología, pero ... el hombre sólo ha cambiado un amo por otro". La industrialización distorsionaba el derecho de propiedad al crear odiosas desigualdades, creando lo que Toynbee llamaba "dos naciones", una de gran riqueza y otra de gran pobreza. También creaba nuevas tecnologías de muerte masiva, que la nación moderna podía emplear para sus miopes propósitos: "Ahora la guerra se ha convertido en 'guerra total', y ello es así porque estados provincianos se han convertido en democracias nacionalistas". La democracia moderna en Toynbee, como en Henry Adams, podría sintetizarse con el término "política del aparato partidario". La democracia moderna ha cometido la necedad de prometer a las masas desesperadas que realizará "el milagro de los panes y los peces" al redistribuir los beneficios que les ha arrebatado el capitalismo. Sin embargo, sus fracasos pronto degeneran en un nacionalismo virulento y "provinciano" donde cada grupúsculo lingüístico y cultural "lucha desesperadamente por la autarquía económica".[601] También crea una degradante cultura de masas que se refleja en la radio, los periódicos y el cinematógrafo.

Ahora la civilización llega a su segunda etapa de decadencia, la desintegración. Las dos naciones se polarizan en un mandarinato autocomplaciente y ensimismado y un "proletariado interno" excluido para siempre de los beneficios materiales y espirituales de la civilización.[602] La minoría elitista abandona los valores espirituales que antaño impulsaban la sociedad, y el proletariado interno pronto aprende que no está solo. También existe un "proletariado externo" que crece en las fronteras de la civilización. Es el producto del otro síntoma de la desintegración de la civilización, el crecimiento del imperio.

Toynbee atacó aún más apasionadamente que Spengler o Du Bois el impulso expansionista de Occidente. El *Estudio de la historia* condenaba la construcción de imperios como un intento de distraer la atención popular frente al deterioro interno de la sociedad.[603] Toynbee presentaba una imagen de la civilización actuando como "una irradiación de intensidad destructiva" hacia las tierras fronterizas bárbaras. Algunos "bárbaros" no podían resistirse y se convertían a regañadientes en parte de esa civilización transformada en imperio, como los celtas de la Gran Bretaña romana y la Galia. Otros, como las tribus germánicas que estaban más allá de la frontera del Rin, resistían, y si resistían el tiempo suficiente se convertían en

el proletariado externo de la sociedad, excluido de los beneficios de la civilización, igual que las clases bajas, pero dispuesto a atacar en cuanto la civilización se derrumbara.

En el esquema de Toynbee, las depredaciones de un imperio como Roma o la Inglaterra victoriana representaban una brutal opción para las sociedades primitivas, la de ser "cadáver o buitre".[604] Pero Toynbee sugería que la civilización misma, en la etapa de desintegración, también enfrenta una decisión fatídica. Debe abandonar sus ambiciones imperiales y arriesgarse al colapso interno total, y la revuelta de su hambrienta clase baja, o transformarse en un estado universal que lo abarque todo. Los estados universales como la Roma imperial constituyen la etapa más espectacular del proceso de decadencia de Toynbee, "cuando una civilización en deterioro gana una nueva oportunidad sometiéndose a una unificación política forzada". Pero a pesar de su vasto imperio colonial y sus pretensiones de dominio universal, la civilización decadente permanece escindida a lo largo de un eje interno y uno externo. Ya no puede resolver sus desafíos internos y alcanzar un nuevo equilibrio, lo cual desemboca en disturbios y revoluciones. Los miembros de la minoría dominante se "barbarizan" en su contacto con la vida primitiva: se convierten en plantadores jamaiquinos o en llaneros norteamericanos, personas de "ascendencia cristiana, protestante y occidental" que están dispuestas a cometer horribles atrocidades en su lucha contra el proletariado externo.* La riqueza fácil corrompe al resto.

Toynbee presenta este curso descendente del imperio con aderezos identificablemente modernos. La clase gobernante se convierte con el tiempo en una clase de gentes como Oscar Wilde, que combinan los modales decadentes con la promiscuidad sexual y la perversión; el arte degenerado al estilo Max Nordau muestra su fea cabeza; el lenguaje se reduce a una jerigonza vulgar, y la religión a cultos sincréticos y ocultismo. ¿Podía quedar alguna duda, se preguntaba Toynbee en 1939, en vísperas de la Segunda Guerra Mundial, de que estas características predominaban en el Occidente moderno? Las "guerras intestinas nacionalistas" y "el impulso combinado de energías generadas por las fuerzas recién liberadas de la Democracia y el Industrialismo" habían desatado las fuerzas

* La fuente de Toynbee para estos ejemplos era, irónicamente, Frederick Jackson Turner.

del caos: "Estas consideraciones y comparaciones sugieren que ya estamos muy avanzados en nuestra época de turbulencia".

Con el tiempo la civilización occidental alcanzará la última etapa de la decadencia, la disolución. "No existe ninguna ley conocida de determinismo histórico", escribía Toynbee, que haya condenado al Occidente, como a las civilizaciones pasadas, al "lento y constante fuego de un estado universal donde con el tiempo seremos reducidos a polvo y cenizas". Sin embargo, "los precedentes de la historia de otras civilizaciones y del curso vital de la naturaleza resultan abrumadores a la siniestra luz de nuestra situación actual".[605] Al mismo tiempo, los "precedentes de la historia de otras civilizaciones" señalaban una gracia salvadora. Aunque el imperialismo sólo concede una postergación provisoria, deja una iglesia universal, un movimiento espiritual que toma los ideales más elevados del imperio –paz y armonía universales, falta de discriminación entre los pueblos, aspiraciones de permanencia y eternidad– y los lega en forma teológica.

En el caso de China, la forma teológica era el confucianismo; en la India, el budismo; en Roma, el cristianismo. Esa iglesia universal une en una sola masa espiritual al proletariado interno, que asimila inconscientemente los valores espirituales abandonados por los mandarines, y al proletariado externo. Con el tiempo, la autoconciencia que inspira se convierte en convocatoria para la liberación. "A la larga", los pueblos marginales de la civilización "se liberan de lo que antaño era su hogar espiritual pero que ahora se ha convertido en prisión" y se levantan para destruir las instituciones del imperio.

Pero la iglesia universal sobrevive. En verdad, ésta es la gran dádiva de las civilizaciones superiores a sus sucesoras primitivas: así el cristianismo iluminó la Edad Oscura y el islam civilizó a las tribus nómades del desierto árabe. Análogamente, el legado del Occidente moderno a los pueblos no occidentales no radicaría en su tecnología material –que Toynbee veía como el camino seguro de la autodestrucción, simbolizado por el fracaso del comunismo en la Rusia soviética–[606] sino en su humanitarismo espiritualizado. La moraleja del Sermón de la Montaña –humildad, compasión, presentar la otra mejilla– serviría como puente espiritual entre el Este y el Oeste, el Norte y el Sur.

Para Toynbee, éste era el gran mensaje de esperanza de su *Estudio de la historia*. Por una parte, había redimido la cortesía iluminista como parte de la civilización. Ahora declaraba que ese progreso debía desaparecer, al menos en su forma secular. Lo reemplazaría

un credo espiritual y universal de amor, humanidad y solidaridad, trascendiendo las fronteras políticas y culturales. Aun mientras "nuestra civilización secular occidental poscristiana" se desplazaba inevitablemente hacia su decadencia y muerte material, también podía desplazarse hacia el triunfo espiritual.

LAS RUEDAS DE LA CARROZA: TOYNBEE Y EL FIN DE LA CIVILIZACION OCCIDENTAL

Una cosa mala: ahora Estados Unidos era sin duda el País Superior, y la Historia se detuvo.

–W. C. Sellar y R. J. Yeatman, *1066 and All That* (1930)

La Primera Guerra Mundial no sólo había pulverizado el liberalismo convencional en Inglaterra; sino que había sumido a los historiadores en la confusión. En 1934 H. A. L. Fisher escribió en el prefacio de su historia de Europa: "Hombres más sabios que yo han discernido en la historia una trama, un ritmo, un patrón predeterminado. Estas armonías se me escapan. Yo sólo puedo ver un acontecimiento siguiendo a otro como una ola sigue a la otra".

Ese mismo año se publicó el primer volumen del *Estudio de la historia*, y de inmediato brindó lo que Fisher y otros habían pasado por alto: el plan y propósito de la historia. La magnitud y claridad de los juicios históricos de Toynbee, así como sus implicaciones, inspiraron comparaciones con *La decadencia y caída del Imperio Romano* de Gibbon.[607] No obstante, el trabajo de Gibbon simbolizaba el triunfo de la visión secular iluminista sobre su predecesora, una historia dirigida por un Dios cristiano. Ahora Toynbee invertía nuevamente el proceso. Después de describir la infortunada situación del mundo moderno en el sexto volumen, publicado en 1939, llegaba a esta asombrosa conclusión: "Podemos y debemos rezar para que esta remisión que Dios ha otorgado a nuestra sociedad no sea rechazada si volvemos a pedirla con espíritu humilde y corazón contrito".[608]

Toynbee llegó a esta conclusión cuando la Liga de las Naciones no logró contener a Mussolini y Hitler bajo el signo de una política de apaciguamiento. El había respaldado con entusiasmo el apaciguamiento, como muchos de sus colegas de Chatham House.[609] En 1936 lo invitaron a conocer a Hitler en una entrevista personal, y salió muy impresionado. Al regresar a Inglaterra declaró que estaba convencido de la "sinceridad" de Hitler "en su deseo de paz para

Europa y estrecha amistad con Inglaterra". Como muchos liberales ingleses, Toynbee sólo comprendió que la agresión de Hitler no era resultado del exceso de presión occidental, sino todo lo contrario, después del Acuerdo de Munich.[610]

En vísperas de la invasión de Polonia, Toynbee se convenció de que la incapacidad de Occidente para detener a Hitler no tenía nada que ver con el pacifismo ni el apaciguamiento sino con el carácter del Occidente moderno. En el sexto volumen del *Estudio de la historia*, el último que se publicó antes de la guerra, afirmó que Europa había seguido un camino nuevo e inédito entre las civilizaciones. Había abandonado la creencia en un Dios inmortal y Sus leyes y perseguía las satisfacciones materiales a expensas de las espirituales: "El espíritu del hombre aborrece un vacío espiritual". El inevitable resultado era un culto "tribal" y "provinciano" de la nación, y el ascenso de hombres como Hitler y Mussolini para dirigirla.[611] "La única cosa constructiva por la cual trabajar –explicaba– sería la superación de la soberanía nacional, y yo seguiría un largo trecho por ese camino." Con otra catastrófica guerra mundial cerniéndose en el horizonte, la única esperanza parecía consistir en un decisivo cambio de rumbo espiritual para toda la cultura occidental, el abandono de la megalomanía, la opulencia material y las "estrecheces espirituales del Iluminismo" para orientarse hacia Dios.

Como en Henry Adams, la tragedia personal alimentó la sensación de desesperación cósmica de Toynbee. En febrero de 1939 falleció su madre, y un mes después se suicidó su hijo Tony. En 1942 su esposa decidió abandonarlo, completando la racha de decepciones públicas y privadas. Deprimido y ensimismado, Toynbee apenas reparó en el comienzo de la Segunda Guerra Mundial.* Redescubrió el consuelo de la fe en un Dios trascendente y por un tiempo pensó en convertirse al catolicismo romano. En 1940 dictó una conferencia pública en Oxford, luego titulada "Cristianismo y civilización", donde revelaba su nueva convicción de que la historia adquiría sentido en el progreso religioso más que en el humano. Allí empleaba una sorprendente y vívida metáfora, digna de san Agustín:

---

* Aun así tuvo la prudencia de mudarse a Oxford durante la Batalla de Inglaterra y evitar las visitas a Londres. Su esposa lo acusó de cobardía, dado que él había evadido el servicio militar en la Primera Guerra Mundial, es posible que esta acusación le doliera, por ser cierta.

> Si la religión es una carroza, parece ascender al Cielo en alas de la periódica caída de las civilizaciones de la Tierra. Parece que el movimiento de las civilizaciones es cíclico y recurrente, mientras que el movimiento de la religión es una línea ascendente y continua.

Más aún, concluía Toynbee, "Si nuestra civilización secular occidental perece, cabe esperar que el cristianismo no sólo resista sino que crezca en sabiduría y estatura como consecuencia de una nueva experiencia de catástrofe secular".[612]

Estas palabras sonaban extrañas en plena Batalla de Inglaterra. Toynbee llegó al extremo de sugerir en privado que rendirse ante Hitler sería preferible a perpetuar el odio y la violencia. "Se podría argumentar –dijo ante algunos amigos– que el mundo sufre tan desesperada necesidad de unificación política ... que vale la pena pagar el precio de caer bajo la peor tiranía."[613] A medida que la situación se volvía más favorable y Rusia y Estados Unidos entraban en la guerra, Toynbee recobró cierta confianza en el futuro. No obstante, su visión religiosa del final de Occidente sobrevivió a la guerra, coincidiendo con una explosión de su fama personal después de 1945.

Irónicamente, esa popularidad se basaba en un malentendido. Al final de la guerra millones de lectores habían consumido la versión abreviada de su *Estudio de la historia* de la preguerra, preparada por D. C. Somervell, que enfatizaba "el desafío y la respuesta" y el inevitable ascenso de un estado universal secular. Lejos de comprender el pesimismo de Toynbee en cuanto a Occidente, muchos interpretaban que profetizaba una nueva civilización universal encabezada por Estados Unidos. Este malentendido produjo una lucrativa gira por Estados Unidos en 1948 e indujo a Henry B. Luce a presentar el enorme y afligido rostro de Toynbee en la cubierta de la revista *Time*.

Toynbee estaba espantado. Como muchos intelectuales europeos, tenía profundas reservas acerca del nuevo papel de Estados Unidos en el mundo de posguerra. Muchas figuras de la derecha y la izquierda veían a Estados Unidos como el coloso capitalista, el extremo del poder del materialismo transformador del Occidente moderno. También reconocían que se había producido una suerte de "desplazamiento del imperio" de Europa a América del Norte desde el siglo diecinueve, y las dos guerras mundiales lo habían confirmado.

Pero después de la Segunda Guerra Mundial, cuando Estados Unidos no sólo surgió como potencia mundial dominante sino que

parecía dirigir el equilibrio del poder en Europa, figuras tan diversas como Jean-Paul Sartre, Evelyn Waugh, Malcolm Muggeridge y Arnold Toynbee sintieron escándalo y consternación. No veían la Guerra Fría como una lucha entre el comunismo y la libertad sino como una trituradora geopolítica que estrujaba Europa entre dos clases de tiranía. Una era la manifestación de la barbarie asiática y su salvajismo implacable, la otra una manifestación del lado oscuro del Occidente moderno, su capitalismo y filisteísmo.*[614] Toynbee nunca creyó que la Guerra Fría constituyera una lucha ideológica. Las diferencias entre la Unión Soviética y Estados Unidos le parecían mínimas. Toynbee parece haber sido el primer pensador liberal de posguerra que caracterizó el comunismo como "una página arrancada del Nuevo Testamento", una "herejía occidental" que expresaba la mayoría de las ideas falsas del Occidente moderno, sobre todo el rechazo de Dios. El futuro de la Unión Soviética le parecía limitado e insignificante, pues se había asociado irrevocablemente con el destino de la civilización material.

Estados Unidos le parecía la amenaza más grave para la paz mundial. Antes de la guerra, el término favorito de Toynbee para calificar a los americanos era "bárbaros". En 1945 le había predicho a su suegro Gilbert Murray que los americanos serían los agresores en caso de que estallara una nueva guerra.[615] Los libros de Toynbee se vendían más, y sus giras tenían mayor éxito en Estados Unidos, pero ese país representaba todo lo que Toynbee despreciaba más en el Occidente moderno: sus conocimientos tecnológicos, su petulancia (era la época de Eisenhower, Kennedy y la Nueva Frontera) y su base capitalista. Añoraba la época en que Estados Unidos era un país endeudado con Europa.[616] Ahora, a su juicio, se había convertido en la potencia archiconservadora del mundo y en defensora de un orden cultural occidental que estaba en bancarrota.

Estados Unidos también representaba otra tendencia mortal, la del imperio adquisitivo. Ahondando su visión neoagustiniana, Toynbee presentó a Estados Unidos como una nueva Roma en un sentido totalmente negativo. Así como la Roma imperial "siempre respaldaba a los ricos contra los pobres en todas las comunidades

* En su primera visita a Estados Unidos en la primavera de 1946, Malcolm Muggeridge juzgó que "todo este espectáculo es un fraude" y que "la pasmosa melancolía que produce este país se debe al hecho de que la luz del espíritu está totalmente extinguida, creando un reino de tinieblas, y mi propio espíritu se aligeró en consecuencia".

extranjeras que caían bajo su influjo" y generaba "desigualdad, injusticia y la menor felicidad del mayor número", Estados Unidos hacía lo mismo en el mundo de la Guerra Fría. En 1962 Toynbee clamaba a viva voz que "la decisión americana de adoptar el papel de Roma" era deliberada y conduciría al mismo destino.[617]

Toynbee consideraba que Estados Unidos era una de las dos potencias imperialistas malignas en el mundo de posguerra; la otra era el estado de Israel. En 1969 escribió: "Estados Unidos e Israel deben ser hoy los dos estados soberanos más peligrosos entre los ciento veinticinco en que está repartida la superficie terrestre de este planeta". En sólo veinticuatro años de existencia, señalaba Toynbee, Israel había librado y ganado cuatro guerras contra sus vecinos. Para Toynbee la victoria militar siempre era prueba segura de deficiencia moral: si Estados Unidos e Israel hubieran perdido alguna guerra en vez de ganar continuamente, habría sido mejor para sus almas. Toynbee sugería que la ocupación israelí de territorio árabe constituía un acto tan insidioso e inhumano como la ocupación alemana de Checoslovaquia y Polonia. Llegaba al extremo de insinuar que los israelíes eran peores que los nazis porque "los judíos sabían, por experiencia personal, lo que estaban haciendo" al perseguir a los infortunados árabes, mientras que los alemanes presuntamente lo ignoraban.[618]

La actitud de Toynbee hacia los judíos y el judaísmo se contó entre sus pronunciamientos más controvertidos en cuanto al destino y sentido del Occidente moderno. Repetía la acusación, hecha más de un siglo antes por Schopenhauer, de que los peores rasgos de la civilización occidental tenían raíces judías. Consideraba el judaísmo como "la reliquia fósil de una civilización muerta" que había impulsado al cristianismo y Occidente en un rumbo errado y desastroso, inspirando el craso materialismo de Occidente y un "consumado virtuosismo en el comercio y las finanzas", así como una moral de leyes y tabúes severos en vez del funcionamiento del espíritu libre. Ante todo, la pretensión de los judíos de ser el pueblo elegido había alentado una actitud occidental de arrogancia hacia otras culturas, la cual Toynbee veía como el auténtico origen del Holocausto.* También Estados Unidos, argumentaba, estaba manchado por esa nociva vena judaica, ejemplificada por su

* En un ensayo de 1948, Toynbee atribuía todos los falsos y brutales movimientos políticos del mundo moderno a esta perniciosa influencia judía, incluidos el comunismo y el nazismo.

exterminio de los indígenas durante su expansión hacia el Oeste y por su actuación en la Guerra de Vietnam. Como otro viejo miembro de Bloomsbury, Bertrand Russell, Toynbee estaba convencido de que los objetivos de Estados Unidos en Vietnam eran colonialistas y genocidas: "Es concebible que cuando se publique este libro [1969] el pueblo vietnamita haya sido exterminado y Vietnam sea inhabitable".[619]

Estados Unidos e Israel eran peligrosos no sólo porque eran potencias violentas y "militaristas", sino porque representaban un Occidente moderno moribundo y en disolución. Sus acciones en Laos, Vietnam y Palestina no sólo eran criminales, sino "crímenes que también eran un anacronismo moral". El mundo contemporáneo tendría que reorganizarse sobre una base nueva, no occidental, si habían de reinar la paz y la armonía. En 1955 Toynbee había preguntado: "¿Qué haremos para ser salvados? En política, establecer un sistema cooperativo constitucional de gobierno mundial. En economía, encontrar una conciliación funcional ... entre la libre empresa y el socialismo. En la vida del espíritu, asentar nuevamente la supraestructura secular sobre fundamentos religiosos".[620]

Al publicarse los volúmenes ocho a once del *Estudio de la historia*, entre 1954 y 1958, Toynbee pasó a la ofensiva. Se convirtió en el nuevo profeta del ocaso de la civilización occidental en su modalidad moderna (sobre todo americana) y de una nueva inquietud espiritual en el mundo no occidental que prometía un futuro de paz universal y justicia social. Realizó incesantes giras y escribió libros tales como *El reto de nuestro tiempo, La humanidad y la Madre Tierra, La preocupación del hombre por la muerte,* y muchos otros. Los resultados eran heterogéneos, aunque cada vez más previsibles. Expresaban aquello que un contemporáneo denominó sin malicia sus "respuestas liberales reflejas" ante los acontecimientos mundiales, tan vastas y reiterativas que la editorial, Oxford University Press, tuvo que pedirle que dejara de escribir tanto porque perjudicaba las ventas generales.[621]

Toynbee proponía apostar el futuro de la humanidad a las Naciones Unidas, la sucesora de la Liga de las Naciones. Si el historiador Toynbee veía Estados Unidos como la nueva Roma –brutal, ambiciosa y expansiva– las Naciones Unidas constituían el equivalente moderno de las confederaciones de ciudades-estado griegas del mundo prehelenístico, unidas para la defensa mutua y para promover la paz universal mientras evitaban la hegemonía de una sola potencia. Por cierto, Toynbee sabía que estas ligas no habían tenido mayor éxito. Se habían dividido en luchas mezquinas y fueron

vulnerables a las incursiones de estados externos (como Macedonia y la misma Roma). Pero Toynbee prefería obviar estos detalles, pues la gran meta de la era nuclear tenía que ser la reconciliación y no la confrontación: "La humanidad debe convertirse en una familia o autodestruirse". En privado añadía: "Debemos admitir que la historia está contra nosotros ... No se me ocurre un solo ejemplo donde el método cooperativo haya funcionado". Pero en la perspectiva de Toynbee, que tenía sus raíces en el Bloomsbury de los años 20, ser bueno era más importante que hacer el bien. Las intenciones contaban más que los resultados. Al acelerarse la decadencia de Occidente, afirmaba Toynbee, el gobierno mundial era "inevitable". La única alternativa era la catástrofe nuclear: "La humanidad debe escoger entre la unificación política o el suicidio en masa".[622]

Entretanto, su receta de progreso espiritual se apartaba del cristianismo occidental; todas las "religiones superiores" –hinduismo, budismo, islam– eran meras variaciones sobre una verdad unificadora, la del poder espiritual del amor. En un mundo políticamente unificado, estos credos se fusionarían inevitablemente en una religión ecuménica del amor, la cual enseñaría compasión y tolerancia a la diversidad, el proyecto luego adoptado por grupos religiosos liberales tales como el Consejo Mundial de Iglesias.[623] Pero parte de esta perspectiva obedecía a su profunda sensación de culpa. Ahora la civilización occidental estaba "puesta a prueba", como decía él. En *El mundo y Occidente*, publicado en 1953 en plena Guerra de Corea, Toynbee se explayaba sobre la agresión histórica de Occidente contra los asiáticos, africanos y otros pueblos. Adoptando una analogía que en esa época estaba en boga, Toynbee hablaba del Occidente como una cultura "radiactiva" (evocando la "radiación de intensidad destructiva" de la civilización en el *Estudio de la historia*) cuyo contacto con las sociedades no occidentales a través de la tecnología, la religión y la política "amenaza con emponzoñar la vida de la sociedad cuyo cuerpo social es penetrado".[624]

Creía que el más virulento de estos venenos era el nacionalismo. En 1921, durante la Guerra Greco-turca, había ido a Creta por encargo de la Liga de las Naciones y había visto cadáveres y otras devastaciones. Se convenció de que las matanzas obedecían a causas modernas y no antiguas, a saber, la rivalidad y el odio nacionalista. La culpa por las guerras nacionalistas del Tercer Mundo, decidió Toynbee, era del Occidente. La abolición del nacionalismo "provinciano" y el establecimiento del gobierno mundial constituían no sólo la tendencia natural de la historia mundial, sino la aspiración natural de todos los pueblos no occidentales. Como superaban

vastamente en número a los europeos y americanos, su capacidad para determinar la forma del gobierno mundial parecía tan obvia como el gobierno mundial mismo. El Occidente tendría que resignarse a un papel menor en el mundo.

Europa y Estados Unidos debían convertirse en una minoría creativa que diera un buen ejemplo al resto del mundo con su apertura mental y su tolerancia, para que amaneciera una nueva era espiritual. La acción deliberada y la autoafirmación, el ciclo de desafío y respuesta, ahora quedaban reservados para los pueblos del Tercer Mundo. "Las sociedades no occidentales" han logrado "reeducarse" en las realidades de un mundo global, declaraba en 1948, que las ha arrancado "de su corteza ancestral" para lanzarlas a un nuevo futuro. En cambio, los europeos y americanos "son el único pueblo del mundo cuya perspectiva de la historia aún es anterior a Vasco de Gama", es decir, modelada por la orientación europeísta y una "arrogante y perezosa ilusión" de dominio e importancia. Debemos comprender, declaraba, que en el ámbito global moderno "nuestros descendientes" dejarán de ser occidentales en el sentido tradicional. La civilización que Toynbee y su generación habían conocido "quedará gradualmente relegada al modesto lugar" que la historia le había asignado originalmente.[625]

EL LEGADO DE TOYNBEE

A primera vista, estas observaciones son llamativas e intimidatorias, tal como pretendía Toynbee. El historiador falleció en 1975, después de haber visto el proceso de descolonización y el final del Imperio Británico. En sus últimos años le comentó a un periodista: "Me gustaría pensar que contribuí a persuadir a los pueblos occidentales de pensar el mundo como una totalidad", con lo cual quería decir convencerlos de su relativa insignificancia.

Pero la perspectiva quietista de Toynbee soslayaba el interrogante crucial: ¿por qué el arrogante y etnocéntrico Occidente seguía siendo tan poderoso cuando las civilizaciones arrogantes y etnocéntricas del pasado, como la China imperial o el Perú incaico, habían sucumbido ante los competidores externos? Uno de los discípulos confesos de Toynbee, el historiador americano William L. McNeill, brindaría la respuesta. Como estudiante, McNeill había quedado tan deslumbrado ante la majestuosa visión y magnitud del *Estudio de la historia,* que después de la guerra fue a Oxford para estudiar a los pies de su autor. En 1963 presentó una versión ampliada y

modificada del análisis de Toynbee del mundo moderno, *El ascenso de Occidente.*

Como su predecesor intelectual, *El ascenso de Occidente* fue un best-seller, pero su espíritu era muy diferente. McNeill demostraba que Occidente, lejos de ser la civilización altanera que describía Toynbee, se distinguía entre las civilizaciones por su apertura ante otras culturas y pueblos. Esto le permitía tomar las herramientas que necesitaba –instituciones religiosas del Medio Oriente, conocimientos y ciencia secular griega de los árabes, tecnología de los chinos– y adaptarlas a sus propios propósitos. A su manera, *El ascenso de Occidente* de McNeill devolvía la historia comparada a sus orígenes, la teoría de la sociedad civil. Para McNeill y sus predecesores iluministas, la historia de la civilización no se centra en el aumento o la pérdida de la vitalidad espiritual y cultural, sino en una creciente sociabilidad y ensanchamiento de horizontes, un proceso continuo de préstamo, invención, viajes y comunicaciones entre lugares dispares y pueblos. No obstante, la tesis de la adaptabilidad también señalaba un futuro occidental distinto del de Toynbee. Sugería que el tan cacareado colapso de Occidente por obra de su peso muerto quizá no fuera tan inminente.

Gracias a su flexibilidad y capacidad para reaccionar ante condiciones cambiantes, el Occidente moderno encontraría un modo de beneficiarse con el ascenso del Tercer Mundo y ejercer una influencia más decisiva de la que había tenido durante la cumbre de la era colonial. Toynbee era sordo a este tipo de conclusión.[626] Estaba convencido de que las civilizaciones formaban entidades distintivas, con carácter y espíritu propios, con sus trayectorias y destinos. Esto lo inducía, como a Du Bois y los multiculturalistas posteriores, a *subvalorar* el grado en que los no occidentales ansiaban vivir de acuerdo con el "desalmado materialismo occidental" y a *sobrevalorar* el grado en que la occidentalización adhería a un modelo imperialista. Para Toynbee, toda concesión al Occidente industrial significaba la ignominiosa rendición de los valores culturales y espirituales "verdaderos" ante los de Madison Avenue.

En los años 50 y 60 el ejemplo de Toynbee inspiró una serie de trabajos sobre el destino de la civilización que se centraban en el decreciente papel de Occidente en el mundo. "Si el hombre occidental desea sobrevivir –escribió uno de esos autores, el economista James P. Warburg–, tendrá que aprender, y muy deprisa, a vivir en y con un mundo que ha escapado para siempre de su control". *El Occidente en crisis* (1959) de Warburg, *El futuro de Occidente* (1953) de J. G. de Beus, *La civilización mundial venidera* (1956) de

Ernest Hocking, *Buscando la civilización* (1962) del historiador John Nef y *¿Tiene futuro el hombre?* (1964) de Bertrand Russell, fueron escritos para alimentar el género especulativo del "futuro como historia mundial", que Toynbee había creado. Sus conclusiones giraban sobre un motivo principal, la necesidad de un cambio decisivo en los valores occidentales para encarar el nuevo rostro del mundo.

Un ejemplo representativo es *Filosofía de la civilización* de Albert Schweitzer, publicado poco después de *La civilización puesta a prueba,* de Toynbee, en 1950. La primera frase del libro contenía más que un eco de Toynbee: "Hoy vivimos bajo el signo del colapso de la civilización". La razón, sostenía Schweitzer, era que desde el siglo diecinueve "las ideas éticas en que se cimentaba la civilización erraban por el mundo, empobrecidas e indefensas". El progreso económico y tecnológico del Occidente moderno había arrebatado la auténtica libertad a los hombres, mientras que la "vida espiritual de la comunidad" corría grave peligro. "Nos hemos perdido en el progreso externo", se lamentaba Schweitzer, refiriéndose al crecimiento económico y la opulencia. Hemos permitido que "todo avance en la vida moral se detenga".

El programa correctivo de Schweitzer se parecía al de Toynbee. Se requería un nuevo despertar ético y espiritual para torcer el peligroso rumbo que seguía la civilización. Esto implicaría un "autoperfeccionamiento pasivo efectuado por una autoliberación interna (resignación)", para contrarrestar el énfasis occidental en el autoperfeccionamiento activo, "entre el hombre y el hombre". Para Schweitzer, como para Toynbee, el progreso ético se convierte en la auténtica base de la vida civilizada, "el desarrollo del hombre en pos de un estado de organización superior y pautas morales superiores". El progreso espiritual significa un flujo de energía hacia la afirmación del yo espiritual (la "eterrealización" del yo en Toynbee) y no hacia las instituciones políticas y sociales. En realidad, argumentaba, ambos son opuestos. "El progreso ético consiste en decidirnos a pensar en forma pesimista acerca de la ética en la sociedad", refiriéndose específicamente a la sociedad occidental.[627]

La resignación, el "autoperfeccionamiento pasivo" y la "eterrealización" eran los componentes de la nueva autoimagen de Occidente. Al tiempo que los liberales modernos abrazaban los objetivos y premisas del nuevo liberalismo del estado de bienestar, abandonaban su confiado afán competitivo. El suegro de Toynbee, Gilbert Murray, acuñó la expresión "falta de fibra" para definir este estado.

> Es un ascenso del ascetismo, del misticismo, en cierto sentido del pesimismo, [una] pérdida de confianza en sí mismos ... y de la fe en el esfuerzo humano normal: una renuncia a la indagación paciente, un clamor por la revelación infalible. Es una atmósfera donde el objetivo del hombre bueno no es vivir justamente, ayudar a su sociedad y disfrutar de la estima de sus congéneres sino ... recibir el perdón por su inefable indignidad, sus pecados inconmensurables.[628]

Murray, el librepensador de Oxford, aludía al impacto del cristianismo sobre la antigua cultura griega. Pero la falta de fibra se aplicaba aún más a su yerno y la oleada de pasividad y autoflagelación que sofocaba la imaginación liberal del siglo veinte.

Entretanto su oponente, el pesimismo cultural, se armaba de nuevo coraje en las décadas siguientes a la Segunda Guerra Mundial.

TERCERA PARTE

EL TRIUNFO DEL PESIMISMO CULTURAL

9. LA PERSONALIDAD CRITICA

La escuela de Francfort y Herbert Marcuse

El terror y la civilización son inseparables
–M. Horkheimer y T. Adorno,
Dialéctica de la Ilustración, 1944

Karl Liebknecht y Rosa Luxemburgo eran fugitivos. El 6 de enero de 1919 habían encabezado a grupos de obreros armados y activistas bolcheviques de la Liga Espartaquista* para tomar el control del gobierno alemán de Berlín. Durante nueve días los rebeldes espartaquistas dominaron la ciudad a punta de pistola, proclamando su disenso con la República de Weimar y el gobierno socialdemócrata. Luego soldados y unidades de voluntarios –los *Freikorps*– entraron en acción para despejar las calles. El día 15 había caído la última barricada y los dirigentes de la frustrada revolución comunista alemana decidieron ocultarse.

Irónicamente, Liebknecht y Luxemburgo se habían opuesto al levantamiento, y sólo participaron para no quedar rezagados en la marejada de la revuelta. Ahora eran rehenes de la derrota. Lograron eludir a sus perseguidores hasta la noche del 15, cuando una patrulla de la División de Guardias de Caballería los encontró en un apartamento del distrito de Wilmersdorf. Los soldados los llevaron al cuartel general de la división, en el Eden Hotel, para someterlos a un brutal interrogatorio. Luego, cuando se los llevaban, magullados y aturdidos, bajo el resplandor de los faros de los coches, un veterano del Freikorps llamado Runge –la clase de hombre admirado e idealizado por Spengler como integrante de la nueva raza de los amos– se adelantó y le asestó un culatazo a Liebknecht. Mientras Liebknecht caía al suelo, Runge también golpeó a Luxemburgo, aplastándole el cráneo. En el pandemonio que siguió, arrastraron frenéticamente ambos cuerpos hacia los coches; los remataron a tiros y los arrojaron al canal Landwehr. La Semana Espartaquista había terminado.[629]

---

* Por Espartaco, cabecilla de la más famosa revuelta de esclavos de la antigua Roma, en el 71 antes de Cristo.

La muerte de Liebknecht y Luxemburgo y el fracaso de la revolución obrera desencadenaron una crisis en el pensamiento marxista alemán, la cual se agravaría con los sucesos posteriores. Rosa Luxemburgo sostenía que los miembros de la clase obrera alemana eran revolucionarios naturales y sólo aguardaban el momento apropiado para derrocar a sus opresores y ganar su "día de salvación". Ahora los teóricos marxistas no estaban tan seguros. La vieja idea de que la victoria socialista sobre el capitalismo era una certeza histórica, parte de la historia como progreso, había sido aplastada bajo el talón de la bota de un adversario más temible, la "revolución derechista". Ni siquiera el triunfo de la revolución en Rusia en 1917 disipaba estas dudas, mientras el comunismo alemán se sometía a una obediencia cada vez más servil ante Moscú y personajes como Lenin (por quien Luxemburgo sentía una profunda desconfianza) y Stalin.

En los años de Weimar, los jóvenes intelectuales izquierdistas profesaban escepticismo por *todas* las instituciones, incluido el Partido Comunista y la república socialdemócrata. El tono era cada vez más crítico y amargo, y está reflejado en los escritos de entreguerra de Kurt Tucholsky y Heinrich Mann, hermano de Thomas.[630] Muchos (entre ellos Georg Grosz, Paul Klee, Walter Gropius, Kurt Weill y Bertolt Brecht) se alejaron de la política para consagrarse a las artes y la enseñanza académica. Las universidades alemanas, antaño baluarte de un anticuado conservadurismo, se abrieron a diversas influencias, incluido el marxismo. En los campus "progresistas" como la Universidad de Francfort, aun los comunistas confesos eran bienvenidos. Los fundadores de la Escuela de Francfort –el Instituto de Investigaciones Sociales– encontraron allí un refugio desde el cual podían lanzar una nueva forma marxista de crítica cultural que se nutría de viejas tradiciones pero también incluía armas ideológicas nuevas y más potentes.

En 1920 los supuestos básicos del pesimismo histórico y el cultural –la democracia masiva corrompe la auténtica libertad política; la tecnología y la ciencia positivista degradan sistemáticamente el espíritu humano; el capitalismo industrial rasga el tejido sociocultural de la comunidad (*Gemeinschaft*); todas estas tendencias provocan una erosión de la vitalidad y una decadencia de las artes y los modales que anuncian el fin inminente de Occidente– estaban tan arraigados en los comentarios sobre la cultura y la sociedad modernas que negarlos habría provocado duda y suspicacia. Los teóricos de la Escuela de Francfort se habían formado en medio de ese pesimismo. Después de la experiencia de la Primera Guerra Mundial y la

publicación de *La decadencia de Occidente* de Spengler, hablar del final de la civilización occidental era tan natural como respirar. La pregunta no era si el Occidente moderno estaba condenado, sino por qué.

La respuesta que dieron los críticos de la Escuela de Francfort –Max Horkheimer, Theodor Adorno, Franz Neumann, Erich Fromm y Herbert Marcuse– significaba abandonar la anticuada fe marxista en el progreso y la racionalidad científica a cambio de una visión mucho más sombría del futuro. El marxismo brindaba una base histórica concreta para una crítica general de la cultura burguesa y "la racionalidad tecnológica de la civilización moderna", y para explicar por qué aun una revolución comunista sería incapaz de impedir la autodestrucción de Occidente. Aunque Marx ofrecía ciertas municiones para este nuevo y pesimista "marxismo crítico", sobre todo en manuscritos inéditos de juventud que los estudiosos acababan de redescubrir, la Escuela de Francfort acudió a dos pensadores no marxistas para sus asertos más centrales e influyentes.

El primero era Sigmund Freud, cuyas teorías permitían a la Escuela de Francfort comprender, como dijo uno de sus miembros, "los efectos mutiladores con los cuales la humanidad paga sus triunfos tecnocráticos". Los críticos de Francfort deducían que el capitalismo occidental producía sistemáticamente un tipo humano neurótico y disfuncional que afloraba no sólo en la sociedad burguesa liberal sino también entre sus opositores de la derecha fascista. Erich Fromm y Herbert Marcuse luego afirmarían que toda esperanza de libertad humana exigía eliminar tanto los mecanismos burgueses de *represión* psicológica como los de *opresión* clasista.

El otro pensador era Nietzsche. Los marxistas de antaño habían denunciado al vitalista y elitista Nietzsche como el "filósofo del capitalismo". Sin embargo, a fines de siglo algunos jóvenes izquierdistas se sumaron al renacimiento nietzscheano, anunciando que la libertad absoluta del individuo creativo tenía que formar parte de la futura sociedad igualitaria. No obstante, los críticos de Francfort no acudían a Nietzsche por su mensaje de nihilismo vital y redentor (el cual inspiraría a los admiradores franceses de Nietzsche en el siglo veinte) sino por su corrosiva crítica de los valores burgueses. Theodor Adorno definió las obras de Nietzsche como "una singular demostración del carácter represivo de la cultura occidental" y dijo que "expresaban lo humanitario en un mundo donde la humanidad se había vuelto un fraude". Los ataques de Nietzsche contra la lógica y la razón occidentales sintetizaban la idea de "dialéctica negativa" de Adorno, quien escribió muchas obras en el estilo conciso, agudo

y aforístico de *Humano, demasiado humano* y *Más allá del bien y del mal.* Adorno y Horkheimer transformaron a Nietzsche en figura central del nuevo panteón marxista, casi desplazando al propio Marx; al final de su vida Horkheimer admitía que Nietzsche quizá fuera mayor pensador que Marx.[631]

Sin embargo, al escoger a Nietzsche y Freud como modelos, los miembros de la Escuela de Francfort también incluían inadvertidamente las imágenes y el lenguaje de la teoría de la degeneración en su programa de crítica marxista. Todos los males de la sociedad moderna que se habían atribuido a la degeneración fisiológica –decadencia social, crimen, locura, suicidio, neurosis, alcoholismo, degradación de las artes, política democrática masiva y atávica, incluso antisemitismo– ahora eran culpa del capitalismo y, por extensión, del Occidente moderno.

La Escuela de Francfort proclamaba que la civilización occidental se cimentaba en una estrategia degenerativa deliberada: la de aplastar los instintos vitales del hombre a través del control racional de la naturaleza, de uno mismo y de los demás. La principal característica del Occidente moderno era su *falta de vida.* Como más tarde diría Marcuse, la "plena afirmación del instinto vital" en Nietzsche representaba un "principio de realidad totalmente reñido con el de la civilización occidental".[632] La liberación, según la Escuela de Francfort, exigía abandonar una visión de la vida que enfatizaba la capacidad del hombre para usar la lógica y la razón para llegar a la verdad y su necesidad de acomodarse a un orden social razonable y natural con el objeto de ser libre y feliz.

En cambio, los seres humanos tenían que acudir a una conciencia más profunda y "negativa", en suma, una conciencia nietzscheana. La Escuela de Francfort creó un nuevo héroe cultural, el escritor/profesor/intelectual "crítico". Descendiente directo del artista romántico, usaría su máquina de escribir o su aula para atacar y denunciar las contradicciones y males de la civilización occidental moderna. En 1936 Horkheimer escribió: "Dadas las condiciones del capitalismo tardío, la verdad ha buscado refugio en pequeños grupos de hombres admirables", es decir, él y sus amigos. Más tarde, esos críticos "admirables" actuarían como portavoces de un nuevo pesimismo cultural, que esta vez surgiría de la izquierda política y no de la derecha.

EL CAPITALISMO Y LOS INTELECTUALES: LOS ORIGENES DE LA ESCUELA DE FRANCFORT

Irónicamente, el Instituto de Investigaciones Sociales debía su existencia a la riqueza capitalista, una riqueza considerable que sostuvo las actividades de la Escuela de Francfort en cuatro países durante casi cuarenta años.* El Instituto nació del proyecto de Felix Weil, hijo y heredero de un millonario y especulador judío alemán. Según su propia descripción, Felix era un "bolchevique de salón" que en 1923 decidió usar la fortuna que había heredado para organizar un instituto en la Universidad de Francfort como foro para comunicar el dogma marxista a las masas. Ese objetivo se reflejaba en su primer director, Carl Grünberg, un marxista de vieja escuela cuyos alumnos se contaban entre los fundadores socialistas de la república austríaca en 1918.[633] Sin embargo, Grunberg se retiró en 1929 y su sucesor, Max Horkheimer, no formaba parte del contingente comunista original. Las principales referencias intelectuales de Horkheimer no eran Marx y Engels sino los modernistas: escritores como Ibsen, Tolstoi y Zola, filósofos como Edmund Husserl y Nietzsche. El retrato que colgaba en la pared de la oficina de Horkheimer cuando era director no era el de Karl Marx sino el de Arthur Schopenhauer.

Horkheimer y sus aliados del Instituto, entre ellos Theodor Wiesengrund-Adorno, también se sentían atraídos por el marxista húngaro Georg Lukacs, quien sugería que la victoria del proletariado no sólo resolvería las contradicciones del capitalismo sino de la modernidad. Lukacs los impresionaba con su revelación de que el capitalismo burgués funcionaba como una totalidad, abarcando instituciones, actitudes y hábitos mentales además de los medios de producción. Lukacs sostenía que "el concepto de totalidad, la supremacía general del todo sobre las partes" era la esencia del marxismo como teoría social e histórica. La misión del teórico marxista era combatir "los insidiosos efectos de la ideología burguesa en el pensamiento del proletariado". Al lograr que los obreros fueran conscientes de su desdicha y su poder para cambiarla, al darles "conciencia de clase", el intelectual prestaba un servicio indispensable a sus camaradas obreros.[634]

---

* Irónicamente, uno de los primeros en señalarlo fue Bertolt Brecht. Z. Tar, *The Frankfurt School*, pág. 61, n. 1

A diferencia de Lukacs, Horkheimer no tenía interés en promover una revolución en las calles. La Semana Espartaquista había demostrado la futilidad (y el peligro físico) de ese enfoque. Para Horkheimer, la figura crucial en la transformación de la totalidad ya no era el obrero sino el intelectual; el orden socialista "será realizado", escribió en un ensayo de juventud, "por seres humanos formados en la teoría y resueltos a lograr mejores condiciones, o no será".[635] La creencia en la primacía de la "teoría crítica" para derrocar la totalidad burguesa concreta se convirtió en el tema unificador del marxismo de la Escuela de Francfort. En vez de instigar a las masas a la lucha armada, intelectuales avizores se dedicarían a denunciar o "desmitificar" las falsas relaciones de la sociedad capitalista, sobre todo la degradación de la razón del hombre y su totalidad espiritual.

La noción de cultura "verdadera" de la Escuela de Francfort refleja bastante el tradicional esnobismo académico alemán, al igual que la "república del genio" de Nietzsche, donde "un gigante llama al otro a través de los desiertos lapsos de tiempo". Adorno, sobre todo, se consagró a la busca de formas estéticas originales e innovadoras, sobre todo en arte y música de vanguardia.[636] Pero los críticos de Francfort también comprendían que la cultura burguesa convencional era producto de un proceso histórico total, la "alienación" capitalista del hombre moderno tal como se describía en los recién descubiertos "Manuscritos económicos y filosóficos" del joven Marx.

Marx los había escrito en 1844 a los veinticinco años, pero permanecieron inéditos hasta 1932, casi medio siglo después de su muerte. Su publicación obligó a los marxistas, incluidos los miembros de la Escuela de Francfort (Herbert Marcuse fue uno de los primeros en trabajar en ellos) a revisar radicalmente sus reflexiones sobre el desarrollo de las ideas de Marx. En 1844 Marx todavía estaba bajo el hechizo de Hegel; en esos primeros escritos sugería que los males del capitalismo no se hallaban sólo en la explotación económica, con sus bajos salarios, sus privaciones y su desempleo crónico. Los verdaderos peligros del capitalismo eran espirituales o, como diríamos hoy, psicológicos.

La división del trabajo en la empresa capitalista transformaba el producto del trabajo obrero en una mercancía sin vida. Al trabajador se le arrebata aquello que él fabrica, y se vende sin beneficio para él (aparte del salario, que nunca refleja todo su valor). Los rollos de paño, los cacharros de hierro o los alfileres de bronce que fabricó ya no tienen ninguna relación con él, que queda "alienado" de su

trabajo. El resultado, sostenía Marx, es que "el obrero se encuentra a sí mismo sólo cuando no está trabajando; cuando está trabajando no se siente él mismo".[637] En el capitalismo el obrero entrega su autonomía y humanidad al proceso industrial. El capitalismo "lo reduce a una máquina", y con el tiempo lo reemplaza por una. Marx llegaba a la conclusión de que la división física del trabajo en el capitalismo provoca la división de las almas de los hombres.

En consecuencia, la expansión de la producción capitalista no puede beneficiar al trabajador; al contrario, mientras "la división del trabajo aumenta el poder productivo de la mano de obra y la riqueza y el *refinamiento de la sociedad* [destacado por Marx], empobrece al trabajador" material y espiritualmente, produciendo "idiotez y cretinismo". La dinámica degenerativa del capitalismo podía incluso reducirse a una fórmula sencilla y dogmática. Cuanto más crece y se expande el capitalismo, más explota y empobrece a sus trabajadores, a pesar de toda prueba material en contrario. La producción capitalista de ese "hombre enajenado" no se detiene en la clase obrera, sostenía Marx. Necesariamente incluye a la burguesía, pues nadie está libre de la transformación de las cosas y de los hombres en bienes por efecto de la división del trabajo. "Cada hombre queda enajenado de los demás y ... todos quedan enajenados de la esencia del hombre" bajo el capitalismo.[638]

La relación entre las ideas del joven y hegelinizado Marx y el Marx posterior y más materialista de *El capital* se convirtió en eje de apasionados debates para los marxistas. Sin embargo, los "manuscritos económicos y filosóficos" lograron transformar a Karl Marx en analista de la declinación cultural moderna. Su concepto de la alienación parecía anticipar la sociología de Durkheim, Weber, Sombart y Simmel, por no mencionar a teóricos de la degeneración como Benedict Morel y Charles Féré. No obstante, Marx también señalaba a un culpable para explicar la degeneración moderna: el capitalismo. El triunfo del capitalismo significaba la degradación del espíritu vital humano. La Escuela de Francfort pronto tradujo la teoría marxista de la alienación a la jerga más familiar de la crítica cultural alemana y Nietzsche.

Theodor Adorno estaba impaciente con el tradicional descuido del marxismo frente a la crítica cultural. Una vez escribió: "Hay más verdad en *Sobre la genealogía de la moral* de Nietzsche que en el *ABC* de Burkharin".[639] El capitalismo había destruido el arte al convertirlo en un bien como el jabón y los automóviles, bramaba. El auténtico espíritu del arte creativo "no puede sobrevivir si está fijado como un bien cultural y se expone para satisfacer necesidades

de consumo". Al igual que la cultura tecnológica de Werner Sombart, la "industria cultural" capitalista de Adorno produce un "entretenimiento acaramelado" en masa que "estupidiza a la humanidad".[640] Desarrolló una compleja teoría de la música para demostrar que el jazz representaba la victoria de la producción masiva y mecánica sobre la "genuina" creatividad artística (representada por la música atonal de Schoenberg). Adorno sometió incluso el acto de silbar a su implacable escrutinio: representaba la deformación de las formas musicales para el consumo popular, y por tanto corrompía la integridad estética de la composición musical.[641]

Los marxistas de Francfort invertían el juicio de Nordau acerca del arte contemporáneo. El arte realmente "degenerado" no estaba en la música atonal de Arnold Schoenberg ni en las pinturas cubistas de Picasso sino en sus alternativas "burguesas": John Philip Souza, el jazz, Norman Rockwell, Mickey Mouse. Tal como cuando Nietzsche repudió a Wagner, el hecho de que este arte atrajera a un público masivo "estupidizado" demostraba que era corrupto y degradado.*

Pero cuando el capitalismo se desmorone, explicaba Horkheimer, "la humanidad será por primera vez sujeto consciente y determinará activamente su modo de vida". La cultura, el arte, la música y la literatura reconquistarán su genuina autonomía y su poder para realzar la vida. El problema en 1932 era que el capitalismo no parecía dispuesto a desmoronarse, y menos en una dirección que ayudara a fomentar un nuevo orden marxista. En cambio, estaba generando una revolución muy diferente: la revolución militarista y vitalista de derechas.

LA CIVILIZACION Y LOS NAZIS: LA DIALECTICA DE LA ILUSTRACION

El ascenso de Hitler al poder tomó a la izquierda por sorpresa. La doctrina del Partido Comunista en los años de entreguerra enseñaba que los movimientos como los Camisas Negras de Mussolini y los nazis representaban la última etapa del "capitalismo tardío". Al enfrentar la ruina económica y el ascenso de la Unión

* En última instancia el argumento es circular. ¿Por qué las pinturas de Norman Rockwell son arte vulgar? Porque atraen a un público culturalmente degradado. ¿Qué prueba hay de que el gusto del público está degradado? Porque valora las pinturas vulgares de Norman Rockwell.

Soviética, se afirmaba, la burguesía estaba obligada a recurrir a la brutalidad del fascismo para aferrarse al poder. Franz Neumann de la Escuela de Francfort sostenía que el nazismo era "una afirmación de la fuerza viviente de la sociedad capitalista".[642] No obstante, también se suponía que el fascismo se desmoronaría y la clase obrera se congregaría bajo los estandartes rojos del comunismo. En cambio, los nazis ascendieron triunfalmente al poder, con apoyo obrero y popular. Su mensaje de vitalidad racial y renacimiento nacional había tenido más éxito que el de la revolución proletaria y la libertad.

Para los alicaídos miembros de la Escuela de Francfort, el nacionalsocialismo parecía constituir la victoria definitiva del degradado último hombre de Nietzsche. Adorno luego lo describió como el "salto al abismo" de Alemania, así como Sigmund Freud lo veía como el cumplimiento del deseo de muerte del hombre civilizado. Adorno escribió: "Nadie podía dejar de percibir el momento de mortal tristeza, la semiconsciente entrega a la perdición [con] las procesiones con antorchas y tambores batientes".[643] Seis semanas después que Hitler prestó juramento como canciller, la Gestapo capturó la biblioteca del Instituto de Investigaciones Sociales y clausuró los edificios. Pero Horkheimer y los demás ya habían huido a Ginebra, donde se refugiaron mientras esperaban visados para Estados Unidos. En el ínterin comenzaron a elaborar una teoría para explicar por qué un país presuntamente civilizado como Alemania había abrazado una ideología irracional, violenta y racista con una celeridad tan arrolladora. Al final proclamaron que el capitalismo liberal "contenía desde su *principio* la tendencia hacia el nacionalsocialismo".[644]

Entretanto Horkheimer y el Instituto se refugiaron en Estados Unidos. Sólo un año antes, en 1935, su director administrativo, Friedrich Pollock, había denunciado a los Estados Unidos del New Deal como cuna del fascismo.[645] Ahora era su refugio. El presidente de la Universidad de Columbia, Nicholas Butler, era conservador, pero también creía con firmeza en la libertad de cátedra y la diversidad académica (un punto de vista que Herbert Marcuse luego denunciaría como "tolerancia represiva"). A instancias de su cuerpo docente, Butler dio al grupo marxista un edificio en la calle 117, con oficinas para el personal y los profesores visitantes. Horkheimer y Adorno pronto recibieron a otros dos miembros del Instituto, Erich Fromm y Herbert Marcuse.

Atrincherados en Morningside Heights, en medio de un ignoto mar de opulencia americana, los acólitos de Horkheimer procedieron

a cerrar las puertas a la vibrante sociedad políglota que los había acogido. Se convirtieron en un enclave de exiliados alemanes; ahora que estaban fuera del alcance de los matones de Hitler, la autoimagen del Instituto cobró proporciones heroicas. Horkheimer anunció que el Instituto era el "único grupo que puede mantener el estado relativamente adelantado que la teoría ha alcanzado en Alemania y adelantarlo aún más".[646] Durante los quince años siguientes el Instituto de Columbia se convertiría en puente entre la sociología y la filosofía alemanas, y también entre la teoría marxista y la vida intelectual estadounidense. La teoría era primordial: Horkheimer siempre desdeñó la investigación empírica, enfatizando las virtudes de la "razón teórica" sobre los "meros datos", o lo que otros podrían denominar realidad empírica.*[647] Aunque el director Horkheimer proclamaba que el Instituto estaba creando una nueva unidad en las ciencias sociales, la única unidad entre los teóricos de Francfort era su deseo de eliminar el capitalismo burgués y sus valores filisteos. Horkheimer y Adorno se convencieron de que la pesadilla de que habían escapado en Alemania no era sólo un caso aislado de histeria masiva. El episodio nazi representaba algo más profundo e inabordable: la etapa final de la civilización occidental como proceso total. Todas las formas de vida económica, social, política y cultural del Occidente moderno reflejaban el mismo objetivo: control y dominio absolutos. Definían esta naturaleza controladora y expansiva de la civilización occidental como el impulso hacia la "integración total". Spengler lo había llamado el espíritu fáustico de Occidente; en su libro de 1944, *Dialéctica de la Ilustración*, Horkheimer y Adorno lo convirtieron en la fuerza impulsora del progreso.

"La naturaleza caída del hombre moderno no se puede separar del progreso social [y material] –escribían–. Por una parte, el crecimiento de la productividad económica brinda las condiciones para un mundo de mayor justicia ... [por la otra] el individuo está totalmente devaluado en relación con los poderes económicos, que ... elevan el control de la sociedad a alturas insospechadas." En la cultura occidental el individuo queda totalmente subordinado al todo totalizador. No sólo cede su libertad política al estado sino que también pierde todo poder de acción y pensamiento independiente. La "enfermedad" de la cultura occidental "condena al espíritu a una creciente oscuridad". Ni siquiera el disidente

* Los que disentían con esto, como Karl Wittfogel y Franz Neumann, quedaban al margen de las decisiones administrativas del instituto.

ocasional, ni siquiera un Karl Marx, puede formular su oposición excepto en las "empobrecidas y degradadas" fórmulas y categorías de la totalidad declinante, que "fortalece el poder de ese orden establecido que trata de quebrantar".[648]

Por eso la revolución siempre fracasa en el Occidente moderno, mientras que el fascismo triunfará siempre. "El fascismo es la verdad de la sociedad moderna –había proclamado Horkheimer–, algo que la teoría advirtió desde el principio." Todo el Occidente capitalista estaba al borde del abismo donde había caído la República de Weimar, indefensa ante el embate del estado militar fascista y la locura colectiva: "la humanidad, en vez de ingresar en una condición realmente humana, se hunde en una nueva barbarie". Horkheimer y Adorno señalaban los orígenes filosóficos del capitalismo en el culto occidental de la racionalidad y la razón. Afirmaban que "el actual colapso de la civilización burguesa" se debía en última instancia al Iluminismo. A pesar de su autoimagen, la dieciochesca Edad de la Razón no se centraba en la razón sino en la busca de poder sobre la naturaleza y los seres humanos: "Este modo de pensar ... contiene la simiente de la inversión que hoy es universalmente manifiesta". En otras palabras, para Adorno y Horkheimer el nazismo era el producto final del Iluminismo.[649]

Esta conclusión resulta menos sorprendente cuando advertimos que la Escuela de Francfort establecía un distingo entre un Iluminismo "bueno" y otro "malo". El primero había producido la filosofía humanista racional de pensadores como Hume, Kant y Hegel, así como el espíritu crítico y escéptico de Voltaire, que había renacido con Nietzsche. Esta era la Edad de la Razón propiamente dicha, y Adorno y Horkheimer se consideraban sus últimos herederos. El segundo, en cambio, había generado la obsesión moderna con la ciencia, la tecnología y el número, el cual transforma la razón "en una cosa, un instrumento". Este era el Iluminismo de Newton, Condorcet, Jeremy Bentham... y Adam Smith. Pero ambos Iluminismos son, en última instancia, inseparables; su relación es "dialéctica". Al tratar de conocer lo incognoscible, "la Ilustración trataba de asegurarse contra el retorno de lo mítico". En consecuencia, la mente occidental terminaba por alienar al hombre de la naturaleza y de sí mismo.

Al igual que Nietzsche, Horkheimer y Adorno inician la historia de la decadencia de Occidente con los griegos. El mito prerracional y la magia habían preservado la unidad del hombre con la naturaleza, la cual fue destruida por el proyecto apolíneo de la filosofía

griega.*[650] La razón se liberaba, pero el hombre usaba esa libertad para tratar de dominar todo lo que ahora parecía separado de él y la razón humana, lo Otro. La ciencia, el derecho, el gobierno y el lenguaje se convertían en instrumentos por los cuales el hombre occidental reducía lo diverso a lo igual, la espontaneidad a la uniformidad, y la diferencia (definida como lo Otro) a objetos multiformes para control, como mariposas en un frasco.

La Ilustración o Iluminismo denominaba civilización o progreso este proceso totalizador. Pero el resultado no era satisfacción sino alienación. Como explican Horkheimer y Adorno, "los hombres pagan el aumento de su poder con alienación respecto de aquello sobre lo cual ejercen ese poder". Esto los insta a buscar aún más poder, con el mismo resultado fútil; el ascenso del progreso es una *anakuklosis* de ilusión y frustración que se vuelve sobre sí misma. Se convierte en una trampa que la naturaleza racional del hombre ha construido para él, como la jaula de hierro de Max Weber.[651] El Iluminismo llevó esta autodestructiva cultura occidental del control a su ritmo moderno. Dio a la nueva clase dominante de Occidente, la burguesía, una justificación o "mito" para la busca consciente del poder, el método científico.[652] Todo queda reducido a "equivalencia", número y sistema, y así nace el énfasis de la ciencia social moderna sobre los datos y la investigación empírica, y el principio cuantitativo de la democracia liberal, "un hombre, un voto". Por debajo de todo ello, sin embargo, está el sueño de la razón instrumental de poder absoluto sobre lo Otro.

"Una justificación tecnológica es la justificación del dominio mismo", y por eso "la Ilustración es totalitaria".[653] La razón revela su verdadero rostro en el papel, en las brutales fantasías sexuales del marqués de Sade, en el nihilismo finisecular de Nietzsche (en la versión de Horkheimer y Adorno, Nietzsche puede funcionar como héroe o como villano), en la celda de interrogación de la Gestapo y en las alambradas y hornos de Auschwitz. Según Horkheimer y Adorno, éste es el desenlace lógico de la Europa que adoró la ciencia y el progreso. En las memorables palabras de Horkheimer y Adorno, "el terror y la civilización son inseparables".[654]

* Para Horkheimer y Adorno el prototipo mitológico del hombre científico es Odiseo, que vencía a sus enemigos sobrenaturales por medio del ingenio, generando la primera forma de "trabajo racional", es decir, el modelo del científico y del empresario.

Uno podría objetar que el presunto producto final del Iluminismo, la Alemania nazi, era un enemigo declarado del liberalismo iluminista y sus obras, pues defendía la *Kultur* por encima de la *Zivilisation.* Pero Adorno y Horkheimer negaban la importancia de estas declaraciones. Para comprender los orígenes del movimiento nazi, lo importante no es lo que declarasen Hitler y sus allegados, sino el modo como funcionaban como parte del proceso total. Tras haber conquistado y esclavizado todo lo que tenía a la vista, la racionalidad se ve obligada, en sus últimas etapas, a apelar a sus contrarios, la violencia y la barbarie, para garantizar su victoria definitiva: "En el fascismo moderno, la racionalidad ha alcanzado un punto donde ya no se contenta con reprimir la naturaleza; la racionalidad debe explotar la naturaleza incorporando a su sistema las potencialidades rebeldes de la naturaleza".[655] De este modo, aun la irracionalidad termina por convertirse en instrumento dialéctico de la razón. Esto fijó un principio, y un útil recurso retórico, que se volvió característico de los pesimistas culturales, y no sólo en la Escuela de Francfort: cuanto más parecen oponerse las cosas (liberalismo y fascismo, opulencia y pobreza, libertad de expresión y censura), más son lo mismo.*

En todo caso, Adorno y Horkheimer tenían muy poco que decir sobre los orígenes políticos reales del estado fascista. La política sólo está en función de lo que más les interesa, la cuestión de la cultura. Estaban convencidos de que la tecnología moderna estaba transformando el arte, la música y la cultura de las sociedades industriales en un medio para "el engaño masivo ... neutralizado y prefabricado", de acuerdo con un programa político totalitario. Decir que *Dialéctica de la Ilustración* tomaba en serio esta degradación de la cultura por parte del capitalismo sería expresarlo en forma muy moderada:

> En la industria cultural el individuo es una ilusión ... Sólo es tolerado mientras su identificación total con la generalidad sea incuestionada.
>
> La ciega y acelerada repetición de palabras ... asocia la publicidad con el slogan totalitario.

---

* Esto era una variante de lo que Hegel llamaba la "astucia de la Razón", donde el *Weltgeist* o Espíritu del Mundo logra fomentar el progreso histórico aun a través de un aparente opuesto; por ejemplo, la libertad de la Revolución Francesa mediante la dictadura militar de Napoleón.

> La película sonora, que supera de lejos al teatro de la ilusión, no deja espacio para la imaginación o la reflexión ... obligando a sus víctimas a equipararla con la realidad.
>
> La televisión procura ... cumplir paródicamente el sueño wagneriano del *Gesamtkunstwerk* ... Este proceso integra todos los elementos de la producción, desde la novela (creada con miras a la película) hasta el último efecto sonoro.
>
> Las caricaturas animadas ... confirman la victoria de la razón tecnológica sobre la verdad ... El pato Donald en las caricaturas y el desdichado en la vida real reciben su tunda para que el público aprenda a recibir su propio castigo.

Su vasta crítica cultural se basaba en las teorías estéticas del renegado Walter Benjamin,* en muchos sentidos el miembro más original del grupo de Francfort. Benjamin enfatizaba el papel de la tecnología en la transformación de la experiencia moderna en "una serie incesante de choques contra la conciencia individual". A juicio de Benjamin, el hombre moderno típico es como un personaje de una novela de Franz Kafka: desconcertado, perdido, aturdido y sumido en una conformidad pasiva y un aturdimiento emocional, una abyecta imagen de la alienación.[656] Entretanto, esa misma tecnología estaba transformando la cultura por medio de la reproducción mecánica, con fotografías, películas, discos y la producción masiva de libros. Esta tendencia volvía a revelar esa "igualdad universal de las cosas" propia de la modernidad, pues cada copia de una fotografía, una película o una grabación es igual a otra.

La uniformidad de la reproducción masiva destruía para siempre aquello que Benjamin llamaba el "aura" de una obra de arte, esa sensación de pasmo y reverencia ante la singularidad de un objeto

---

* Nacido en 1892, Benjamin llegó al marxismo desde el Movimiento Juvenil Alemán, cuyo mensaje de rebelión contra la burguesía y la necesidad de una nueva comunidad del espíritu impulsó a muchos hacia el fascismo o el comunismo. No obstante, su lealtad al marxismo era superficial. El auténtico héroe de Benjamin era el poeta francés Charles Baudelaire; su teoría de la cultura forma un puente que va desde la rebelión romántica tardía de Baudelaire y los decadentes hasta la revuelta de los expresionistas alemanes y el modernismo, y los críticos "posmodernistas" como Susan Sontag, Jean Baudrillard y Gianni Vatomo. Julian Roberts, *Walter Benjamin* (Londres, 1982).

que estaba en la raíz de la genuina creación artística.[657] A juicio de Benjamin, una fotografía de la Venus de Milo impedía mirar la verdadera Venus de Milo con una apreciación de su singularidad, así como la reducida experiencia del hombre en la sociedad moderna le impedía crear obras de arte genuinas. La tecnología y el capitalismo signan el final del arte y del artista, sostenía. El único modo en que el individuo creativo –una "ramera" sometida a valores corruptores– podía apartarse de este sistema de explotación estética consistía, paradójicamente, en abandonar toda pretensión de creatividad o independencia artística, la cual sólo servía para volverlo respetable a ojos de la clase media. En cambio, el artista debía emplear su talento y los nuevos medios masivos para ayudar al proletariado a derrocar la verdadera causa de su común degradación, el capitalismo. Es una pretensión ambiciosa, desde luego, y Benjamin no precisó los detalles; parece que nunca pensó en la posibilidad de que el artista, al no convertirse en ramera de la cultura burguesa, podía convertirse en ramera de Stalin.[658]

La mención de Stalin plantea un gravísimo problema que la Escuela de Francfort nunca logró resolver del todo. El marxismo, en vez de brindar un modo de escapar del ascenso de la sociedad totalitaria, había producido su propia forma de totalitarismo en la Unión Soviética. Adorno, Horkheimer y sus colegas nunca se animaron a pensar que los brutales estados policiales como la Alemania de Hitler y la Rusia de Stalin quizá tuvieran mucho en común, y no estuvieran tan cerca de los valores capitalistas occidentales que según la teoría crítica eran la raíz de todo mal. Enfrentados con la innegable verdad del stalinismo, se permitieron una conclusión aún más pesimista. Toda sociedad que siga el modelo occidental, al margen de su ideología o el carácter de sus gobernantes, avanza inevitablemente hacia el sórdido totalitarismo que se describe en *1984* de George Orwell.* Donde reina la razón sin alma, afirmaban, inevitablemente cobra arraigo la tiranía.

Esta creencia los aproximó a la teoría de Toynbee sobre la convergencia de las superpotencias. Pero esta convergencia no era esperanzada ni tranquilizadora. Tanto Estados Unidos como la Unión Soviética eran ejemplos de "sociedades industriales avanzadas"

* Erich Fromm lo dice sin ambigüedades en su introducción a la novela de Orwell (Nueva York, New American Library, 1949): "Sería muy infortunado que el lector interpretara cómodamente *1984* como otra descripción de la barbarie stalinista y no viera que también se refiere a nosotros".

que evolucionaban hacia estados totalitarios gemelos, rígidos e intercambiables. Los principios democráticos liberales y el igualitarismo marxista sólo brindaban una fachada para las elites burocráticas sin rostro que dominaban ambos sistemas. El estado policial era la consecuencia natural de la producción económica occidental; ninguna sociedad industrial avanzada podía mantener el control sin un aparato gubernamental secreto y sus concomitantes atrocidades.[659]

Esta visión pesimista de la convergencia de la Guerra Fría concordaba con la opinión de otro marxista que enseñaba en la Universidad de Columbia, C. Wright Mills. Junto con Marcuse y Adorno, Mills sería uno de los mentores intelectuales de la nueva izquierda. Sus trabajos parecen un compendio de la Escuela de Francfort y Brooks Adams. Su libro más influyente, *The Power Elite* (1958), también denunciaba los peligros del estado industrial avanzado, pero con un estilo paranoico típicamente americano (que luego sería explotado por el cineasta Oliver Stone). Mills presentaba la aristocracia natural anglosajona de Estados Unidos como una elite enquistada y egoísta de vieja riqueza, empresarios, tecnócratas y almirantes y generales de la Guerra Fría. (Mills escribía durante la presidencia de Eisenhower.) Unidos por la riqueza y viejos lazos educativos (Harvard, Yale, Groton, West Point), dominaban las decisiones económicas, políticas y militares del país mediante un implacable "directorio político".[660] Aquello con que Brooks Adams sólo había soñado, "que un día seremos reorganizados por soldados", para Mills ya había sucedido.

El "complejo industrial militar", sin embargo, no era exclusivamente americano. Reflejaba el carácter industrial y por ende foráneo de la nación moderna. Como en la Rusia de Stalin, los pecados de los Estados Unidos de Eisenhower formaban parte de una totalidad histórica más amplia. "Existe –escribía Mills–, una línea bastante recta que recorre la historia del Occidente, y consiste en que la opresión y la explotación, la violencia y la destrucción, así como los medios de producción, se han ampliado y centralizado cada vez más." Por medio de medios masivos manipuladores, "la declinación de la política como debate genuino y público de las decisiones alternativas", la pérdida de la autonomía personal y la comercialización de los deseos, la "estructura de poder" había organizado cada aspecto de la sociedad americana para ocultar su poder manipulador. Hacía creer que la gente tomaba sus propias decisiones políticas cuando en realidad otros las tomaban por ella (lo que luego se llamaría "consentimiento manufacturado").[661] El papel de la ideología era crucial para este ocultamiento, y por ende para el funcionamiento de la totalidad.

Mills, la Escuela de Francfort y sus herederos de la nueva izquierda usaban el término "ideología" para referirse al modo en que la gente de la sociedad industrial avanzada cree que funciona el mundo, en contraste con el modo como realmente funciona. El sociólogo Karl Mannheim, que había enseñado en la Universidad de Francfort en los años 20, explicaba que en la sociedad burguesa la ideología sirve para enmascarar o "confundir" las relaciones reales de producción económica, lucha de clases y poder político. En el caso de Estados Unidos, por ejemplo, induce a la gente a imaginar que disfruta de mayor control sobre su vida, con más opulencia, más opciones de consumo y mayor movilidad social y geográfica, cuando en realidad es esclava de las exigencias del capitalismo moderno. La Escuela de Francfort veía la ideología como la gran red de sustento para la sociedad industrial masiva; sin estas anteojeras ideológicas, las masas se rebelarían. "En ciertas situaciones –escribió Karl Mannheim–, el inconsciente colectivo de ciertos grupos oscurece las condiciones reales de la sociedad tanto para sí misma como para otros, y *por ende la estabiliza* [destacado mío]."[662]

C. Wright Mills, y luego Marcuse, usaban el término "conservadurismo" para describir esta ideología encubridora y estabilizadora. El conservadurismo americano era una ideología burguesa; para la nueva izquierda, conservador llegó a significar lo mismo que liberal había significado para los nietzscheanos de la derecha alemana. Implicaba una tozuda indiferencia frente al vacío de la vida moderna, indiferencia frente a la corrupción y la decadencia.[663] El comunismo de Stalin había perdido la capacidad de desenmascarar esa falsa ideología, y había generado su propia falsa ideología, el "socialismo autoritario", que usaba para sostener su precaria y decadente sociedad industrial.

La única alternativa ante el totalitarismo, pues, era la teoría crítica. Esperar que el proceso totalizador de la civilización moderna de pronto cediera ante los ataques de la teoría crítica, sería ingenuo y fútil. En todo caso, según la lógica de *Dialéctica de la Ilustración*, el fracaso del comunismo significaba que no era posible progresar, pues toda extensión de la racionalidad sistemática, incluido el marxismo, sólo trae otra forma de la misma trampa mortal, racionalizadora y totalizadora. La única escapatoria es el acto nietzscheano individual de crítica, lo que Horkheimer llamaba "dialéctica negativa" y lo que Marcuse, usando un término de los surrealistas franceses, llamó el "gran rechazo". Era la decisión intelectual consciente de no adherir a los valores y convenciones de la sociedad burguesa, como protesta contra su sueño de poder totalizador.

Así, mientras el capitalismo tardío, preludio de la dictadura y del fascismo, arrea a las aturdidas masas hacia una colectividad obtusa, el pensamiento crítico declara su independencia. El intelectual no está "arraigado" (es decir, no se somete al régimen político, como los ideólogos totalitarios y fascistas) ni "distanciado" (es decir, no se somete a un sistema cultural moribundo, como los liberales). En cambio, es "negativo", en el sentido de que fustiga al *statu quo*. Pero no se trata de un gesto fútil ni meramente simbólico. El supuesto central de la Escuela de Francfort, y de pensadores posteriores como Marcuse y Jürgen Habermas, es que las palabras del crítico radical no son verborrea ociosa sino una forma significativa de acción social, porque su protesta contra la totalidad mantiene la posibilidad de una alternativa en la mente de los hombres.[664]

Se entiende que esta imagen del disidente heroico y solitario tuviera sentido en la Alemania nazi, pero apenas podía aplicarse a la realidad estadounidense de los 40 y los 50, y mucho menos a la "prefascista" República de Weimar. Uno de los problemas fundamentales de Weimar, a decir verdad, pudo haber sido un *exceso* de palabras críticas disfrazadas de "discurso significativo". Sin embargo, para la Escuela de Francfort, las palabras y los actos pertenecían al mismo continuo. La crítica verbal de la sociedad burguesa se convirtió en imperativo moral, incluso (o quizá preferiblemente) desde la seguridad del aula o desde las páginas de una publicación académica. Como el crítico negativo –C. Wright Mills en Columbia o Herbert Marcuse en la Universidad Brandeis– había declarado su independencia espiritual frente a un sistema social y cultural moribundo, ya no formaba parte de él aunque el sistema le siguiera pagando las cuentas. En términos de la Escuela de Francfort, él ya no reconocía esa autoridad.

LA CIVILIZACION AUTORITARIA: EL IMPACTO DE FREUD

> ¿Acaso el individuo que funciona normal, adecuada y saludablemente como ciudadano de una sociedad enferma... esa persona no está enferma?
>
> –Herbert Marcuse

A fin de cuentas, el pesimismo histórico de la Escuela de Francfort reposaba sobre un tosco paralelismo entre Estados Unidos y la Weimar prenazi: consideraba que ambas eran sociedades capitalistas

tardías estériles y obtusas que se tambaleaban al borde de la dictadura. Aquí Sigmund Freud resultaba tan útil como Nietzsche. A primera vista, Freud parece un modelo sorprendente para atacar la racionalidad occidental y los valores de clase media. Freud, un intelectual judío liberal, era un miembro orgulloso de la comunidad médica burguesa. Consideraba que sus teorías psicoanalíticas formaban parte del caudal intelectual occidental y constituían una forma de ciencia. Pero para la Escuela de Francfort las obras de Freud no pertenecían a la ciencia; lo consideraban un crítico como ellos, alguien que celebraba el papel del inconsciente y arrojaba una oscura luz sobre la existencia humana, similar a la de novelistas como Dostoievski y Franz Kafka. En este sentido, la Escuela de Francfort allanó el camino para la futura relevancia de Freud en la teoría literaria, así como en la psicología.[665]

Erich Fromm tenía formación de psiquiatra freudiano, y a fines de los 20 procuró fusionar la teoría freudiana con el marxismo. No fue el primero en hacerlo: Wilhelm Reich, discípulo de Freud, había hecho el mismo intento, para disgusto y furia de Freud.[666] Pero mientras Reich se limitaba a afirmar que el final del capitalismo significaría el final de la neurosis, Fromm y sus adeptos del Instituto de Investigaciones Sociales dieron a la fusión de Freud y Marx un ímpetu más analítico. Trataban de describir la psicología social del capitalismo tardío revelando sus efectos presuntamente deformantes en el individuo y la familia, sobre todo entre los obreros.

"Cuanto más se derrumba económica, social y psicológicamente una sociedad –escribió Fromm en 1937–, mayores son las diferencias de estructura psíquica entre las diversas clases." La familia moderna, como el capitalismo tardío, estaba "en crisis", según la conclusión de Fromm y Adorno en sus *Estudios sobre la autoridad y la familia.* Los efectos eran extensos y mortíferos, sobre todo para el individuo. La familia moderna creaba tullidos psicológicos, incapaces de encarar la autoridad y las figuras de autoridad. La sociedad capitalista tardía genera una obediencia irreflexiva a diversas figuras de autoridad –entre las cuales Adorno incluía a "padres, ancianos, dirigentes, poderes sobrenaturales y así sucesivamente"– y la gente es condicionada para creer las mentiras que usan los poderosos para ocultar su manipulación explotadora.[667]

Gracias a la Escuela de Francfort, "autoridad" se convertiría, como imperialismo, en palabra insultante para los marxistas y progresistas (como en el autoadhesivo que insta a los viandantes a "cuestionar la autoridad"). Sin embargo, la razón se relacionaba menos con la política que con la teoría psicoanalítica, incluso

podríamos decir la teoría de la degeneración. Mientras el Iluminismo veía el apoyo en la autoridad como signo de una cultura primitiva, Fromm y Horkheimer alegaban que la busca de figuras de autoridad era en cambio la condición normal de los seres humanos en el Occidente moderno. Intuyendo su debilidad e impotencia bajo el capitalismo tardío, los hombres acudían instintivamente hacia los que parecían representar la fuerza y el poder. "Cuando el niño respeta en la fuerza de su padre una relación moral y así aprende a amar aquello que su razón reconoce como un hecho" –escribió Horkheimer–, "está experimentando su primer entrenamiento para la relación de autoridad burguesa."[668]

La familia moderna típica, pues, supone una "resolución sadomasoquista del complejo de Edipo" y produce un tullido psicológico, la "personalidad autoritaria". El odio del individuo por el padre queda pendiente e irresuelto, convirtiéndose en atracción por fuertes figuras de autoridad a las que obedece incondicionalmente. Como la degeneración, es una forma de atavismo –Adorno más tarde incluso usaría el término– que aparece con mayor frecuencia en las clases bajas.[669] Como el hombre de la multitud de Le Bon, la personalidad autoritaria busca los movimientos masivos y los líderes carismáticos (como Hitler y Mussolini) en busca de dirección y propósito. Y como en Le Bon, esta reversión atávica es producto del progreso, es decir, las fuerzas socioeconómicas de la democracia y la modernidad desencadenadas. La sociedad burguesa, que parece adorar la autonomía individual, en realidad genera lo contrario.

La burguesía masoquista y sus clones de la clase obrera se someten pasivamente a las exigencias de sus sádicos amos políticos, mientras sucumben a las demandas de la división capitalista del trabajo. "Los tipos humanos que prevalecen hoy –salmodiaba sombríamente Horkheimer–, no están educados para llegar a la raíz de las cosas ... Son incapaces de pensar teóricamente y de trascender el mero registro de los hechos." La inevitable conclusión era que "la abrumadora mayoría de la gente" que vivía en la sociedad capitalista "no tiene personalidad". Tan difundida se encuentra esta dinámica en la sociedad moderna, añadía Fromm, que "la mayoría de la gente de nuestra sociedad" ahora cree que "el humano burgués es 'normal' y natural".[670]

Fromm elaboró las implicaciones políticas de esto en *El miedo a la libertad*, publicado en 1941, poco antes que Estados Unidos entrara en la Segunda Guerra Mundial. "Liberado de las cadenas de la sociedad preindividualista" –o, podríamos decir, del *Gemeinschaft*–,

el ser humano moderno aún "no ha conquistado la libertad en el sentido positivo de la realización de su identidad individual, es decir, la expresión de sus potencialidades intelectuales, emocionales y sensuales". En términos marxistas, está alienado. Esta alienación impulsaba a las masas alemanas y los ciudadanos de otras sociedades industriales a optar por movimientos como el nacionalsocialismo en vez de liberarse de la explotación económica que era la verdadera raíz de su desdicha. "En nuestra sociedad –advertía Fromm a sus conciudadanos de Estados Unidos–, enfrentamos un fenómeno que es terreno fértil para el ascenso del fascismo por doquier: la insignificancia e impotencia del individuo." El americano moderno sólo es libre para hacer una de dos cosas: puede "seguir el paso como un soldado que marcha o un obrero en la línea de montaje. Puede actuar; pero el sentido de independencia y significación ha desaparecido".*[671]

La teoría de Fromm acerca del "miedo a la libertad" del hombre moderno también echó los cimientos para el proyecto más ambicioso del Instituto, *La personalidad autoritaria.* Mientras que las conclusiones anteriores de Fromm y Adorno sobre la psicología del capitalismo tardío se nutrían con ejemplos alemanes, *La personalidad autoritaria* era un proyecto americano. Ante todo apelaba a ideales americanos, sugiriendo que la personalidad autoritaria era el enemigo de la "civilización democrática". Publicado en 1948, escrutaba el contexto de los Estados Unidos de posguerra: aunque el país había derrotado al fascismo en la Segunda Guerra Mundial, advertían los autores, la amenaza de su resurreción persistía. Los trastornos de personalidad que lo habían causado no habían desaparecido; al contrario, eran omnipresentes. En este sentido, el mensaje era implícitamente contrario a la Guerra Fría: la amenaza más grave contra los valores americanos tradicionales en el mundo de posguerra no era el fascismo sino el comunismo.[672]

En un giro inusitado, Adorno y su equipo también apelaban al gusto americano por los métodos cuantitativos, presentando *La personalidad autoritaria* como un modelo científico social con alto

---

* Entre otros ejemplos de la difundida "sensación de temor e insignificancia" en la sociedad americana, Fromm señalaba la popularidad de las caricaturas animadas de Mickey Mouse: la habilidad del héroe para burlar a su perseguidor más fuerte y vengarse de él (aquí Fromm parece confundir a Mickey Mouse con Tom y Jerry) satisface las necesidades psíquicas más hondas del espectador: "Así es como siente y ésa es la situación con la cual puede identificarse".

grado de capacidad predictiva. Pero este maquillaje objetivo y científico era desorientador. *La personalidad autoritaria* contenía la cruda advertencia de que el fascismo estaba encontrando un nuevo hogar en Estados Unidos. Esto no era sorprendente en los autores de *Dialéctica de la Ilustración*. Si Estados Unidos era el hogar de los valores dominantes de la modernidad, del pragmatismo y la ciencia positivista, también debía convertirse en epicentro de la caída de la civilización moderna en el fascismo. No obstante, este elemento más amplio se mantenía cuidadosamente oculto.

La personalidad autoritaria se concibió en 1939 como parte de un proyecto conjunto más vasto, con el Estudio de Opinión Pública de Berkeley y el Comité Judío Americano, que versaba sobre el antisemitismo, un tema que era definitorio para el episodio nazi en Alemania, como la Escuela de Francfort notó tardíamente.[673] El proyecto se centraba en una serie de cuestionarios que trataban de establecer el perfil psicológico del "carácter fascista potencial" (asombrosamente, no les interesaba estudiar a los fascistas reales). Supuestamente las respuestas revelarían "tendencias que residían a relativa profundidad dentro de la personalidad", es decir, más allá del alcance de ciertas ideologías, sobre todo las que predisponían a los sujetos a "expresar o dejarse influir por ideas fascistas".

Los resultados parecían justificar la alarma. El antisemitismo resultaba ser el único aspecto visible de una personalidad disfuncional revelada en muchas actitudes "etnocéntricas" y "convencionales" de la población americana general, así como de una actitud turbadoramente sumisa ante todo tipo de autoridad. "A pesar de nuestro presunto esclarecimiento" –explicaba Adorno en su introducción, con aire de sorpresa–, los difundidos prejuicios raciales y étnicos revelaban la supervivencia del "incongruente atavismo de los pueblos antiguos" en la sociedad moderna. Sin embargo, en *Dialéctica de la Ilustración* Adorno acaba de asegurar que esos prejuicios formaban parte integral de la sociedad moderna.

Los rasgos esenciales del fascista potencial consistían en un rígido compromiso con los valores dominantes (sobre todo en moral y religión), en el afán de no llamar la atención con la conducta y la apariencia, en el énfasis en la eficiencia, el aseo y el éxito, en breve, los rasgos del estereotípico ciudadano decente de Estados Unidos. Estos rasgos ocultaban "una visión pesimista y desdeñosa de la humanidad" (ejemplificada por la aceptación de la frase: "Siendo la naturaleza humana como es, siempre habrá guerra y conflicto"), "temores morbosos a la sexualidad y la actividad espontánea", una resistencia a las minorías y una sumisión ante las figuras de autoridad.

Esa autoridad autoritaria, en palabras del más reciente historiador del proyecto, "se identificaba con el poder, y apelaba a la democracia, la moral y la racionalidad sólo para destruirlos".[674]

Adorno y sus investigadores acudían a Freud para elaborar el diagnóstico de esta personalidad disfuncional. Todo derivaba de un yo débil y un superyó externalizado, características principales del hombre en la sociedad industrial masiva. *La personalidad autoritaria* pertenecía a un conjunto de obras de posguerra –*Reflexiones sobre la cuestión judía* de Jean-Paul Sartre, *La multitud solitaria* de David Reisman y la novela *El conformista* de Alberto Moravia– que llegaban a la conclusión de que el fascismo y el antisemitismo atraían a personalidades deficientes y "dirigidas hacia lo otro", débiles y despojadas de integridad interior. No obstante, Adorno y sus colegas también estaban reelaborando la ciencia social lombrosiana en un contexto izquierdista moderno. La "anormalidad" se definía por rasgos fijos y cuantificables que se medían en la "escala F" (F por fascismo) y que luego se comparaban con un perfil de la personalidad presuntamente "normal" o saludable. Pero a pesar de todas las mediciones y gráficos "científicos" y "clínicos" al estilo de Lombroso y Galton, los críticos serios pronto comprendieron que la cantidad de sujetos (tres mil) y la selección de "grupos clave" habían producido una muestra tan poco representativa y datos tan tendenciosos que el estudio no tenía ningún valor.

Por ejemplo, como en las encuestas realizadas entre obreros alemanes en los años 30, que versaban sobre la autoridad y la familia, las preguntas se planteaban de tal modo que cualquier respuesta que reflejara valores tradicionales se interpretaba como "autoritaria" (es decir, distorsionada) y por ende potencialmente fascista.* Por otra parte, quedaba excluida la posibilidad de que un progresista fuera sumiso ante los tipos autoritarios. En verdad, se "demostraba" que las personas proclives a opiniones izquierdistas eran emocionalmente más sanas y *felices* que los conservadores en su vida personal y pública. Esto se reflejaba en su apertura, su "capacidad para el amor", su compasión por los demás y su comprensión de la realidad. Estas cualidades les hacían respaldar las causas progresistas o socialistas y los volvían inmunes a los movimientos políticos

* Por ejemplo, una respuesta positiva a la afirmación "La obediencia y el respeto a la autoridad son las virtudes más importantes que deben aprender los niños" o "Los jóvenes a veces tienen ideas rebeldes, pero al crecer deben superarlas y sentar cabeza".

autoritarios. "Si el miedo y la destructividad son las fuentes emocionales del fascismo", dictaminaba Adorno, "Eros pertenece a la democracia", es decir, al socialismo.[675]

Varios críticos y científicos sociales demolieron *La personalidad autoritaria* y sus premisas,* pero el término "personalidad autoritaria" cobró arraigo y resultó útil para desarmar a los que criticaban a la izquierda marxista. Permitía al marxista acusar a su oponente, fuera liberal anticomunista o conservador, de ser un anormal y un nazi inconsciente, tal como el criminal de Lombroso era un degenerado, un "enfermo". Estados Unidos, tótem de la cultura democrática moderna, era un país fascista en "estado latente". La ausencia de un genuino movimiento fascista en Estados Unidos, como la ausencia de un "genuino" antisemitismo, era en realidad un indicio de cuán lejos había llegado la corrupción. Como Herbert Marcuse diría más tarde: "El hecho de que no podamos señalar una SS o una SA sólo significa que en este país no son necesarios".[676]

La personalidad conformista y autoritaria contrastaba con la "apertura" de la personalidad saludable, que Erich Fromm definía como el reconocimiento de que no había valores ni autoridad más altos que uno mismo: "El hombre es el centro y propósito de su vida". Fromm desechaba toda posibilidad de que esta existencia ensimismada pudiera conducir a la anarquía cultural o el nihilismo. Nietzsche había mostrado que el nihilismo era producto del estrangulamiento de la vitalidad del hombre por obra de los modales y *mores* de clase media, no de la ausencia de los mismos; una vez que desaparecieran, se liberarían reservas inexplotadas de fuerza emocional y creatividad ilimitada. Pero aunque Fromm creyera que el hombre occidental aún podía salvarse y construir una "sociedad sana" (título de la continuación de *El miedo a la libertad*, de 1964), Adorno no se hacía tales ilusiones. Estaba obsesionado con el tenebroso corazón de la civilización moderna, que él y Horkheimer habían revelado en *Dialéctica de la Ilustración*. La Segunda Guerra Mundial y el Holocausto indujeron a Adorno a sostener que el genocidio, como el fascismo, era un "esquema profundamente impreso" en el sueño de razón y poder de la civilización occidental:

---

* Sobre todo Edward Shils, Herbert Hyman y Paul Sheatsley. R. Christie y M. Jahora, *Studies on the Scope and Method of "The Authoritarian Personality"* (Glencoe, Ill., 1954).

La organización sistemática del Otro, propia de la racionalidad, conduce inevitablemente al exterminio del Otro, representado por los judíos y otros grupos indefensos y "marginales".

El pógrom era el asesinato ritual de la civilización, concluía Adorno. En el pógrom –como en la vejación de mujeres– la racionalidad occidental mostraba su otra faceta: "Los signos de indefensión, los movimientos súbitamente incoordinados, el temor animal, la confusión, despiertan la sed de sangre". Los fuertes, "que deben pagar su fuerza con una intensa alienación frente a la naturaleza, y siempre deben reprimir su miedo" con furor irracional, sólo encuentran alivio ensañándose con los débiles, satisfaciendo su sed de sangre "cuando oyen que sus víctimas lanzan una y otra vez el grito que ellos no se atreven a lanzar".[677]

La raíz de esta acalorada retórica no estaba en el marxismo sino en la imaginación expresionista alemana.* La civilización industrial se cernía sobre el horizonte como la jungla del *Corazón de las tinieblas* de Conrad, un sombrío e impenetrable laberinto de terrores primitivos e imágenes monstruosas (como la París de Baudelaire, iluminada por faroles de gas y habitada por esqueletos y vampiros, o la Ciudad de Mahagonny de Brecht). Pero en esta interpretación finisecular del antisemitismo, Adorno y Horkheimer, lejos de acentuar el horror del Holocausto, lo despojaban de sentido y contexto. A fin de cuentas, afirmaban que el antisemitismo nazi no iba dirigido contra los judíos ni era causado directamente por ningún factor propio de la ideología nazi ni de la sociedad alemana.

Esta visión ignoraba en qué medida el programa nazi de genocidio representaba una solución extrema para lo que parecía una crisis extrema: la amenaza de contaminación judía y catástrofe racial. El Holocausto estaba implícito en toda teoría del pesimismo racial. Gobineau, en su *Ensayo sobre la desigualdad*, sostenía que la decadencia racial de Roma se había contenido momentáneamente durante la dictadura de Sila, cuando el vengativo tirano ordenó la matanza de sus opositores de la nobleza, desbrozando así, por coincidencia, los linajes más débiles y corruptos de la aristocracia romana. Gobineau disfrutaba de la ironía de esta situación: un hombre malvado salvaba inadvertidamente a su ciudad mediante

* El pasaje citado evoca en verdad a José Ortega y Gasset en *La rebelión de las masas* (1930), cuando afirma que la masa actúa por sí misma y con saña, pues no tiene otra manera.

un ignorante acto de crueldad. Para Heinrich Himmler y su círculo no había ignorancia ni ironía. Si querían salvar la raza aria de las fuerzas destructivas de la *Zivilisation*, ¿qué opción tenían? Sólo se requería ser fuerte y "duro", como habría dicho Spengler.

En cambio, para la Escuela de Francfort el Holocausto era consecuencia del estéril orden industrial y sus productos humanos típicamente atávicos, que dirigían sus energías sádicas contra cualquiera que fuera diferente o vulnerable. "El mundo de los campos de concentración no era una sociedad excepcionalmente monstruosa –escribiría Marcuse–. Lo que vimos allí era ... la quintaesencia de la sociedad infernal en la cual nos zambullimos a diario."[678]

El comentario más citado de Adorno acerca del Holocausto sostiene que no puede haber poesía después de Auschwitz. En realidad, había llegado a esa conclusión mucho antes de Auschwitz, al igual que su héroe Nietzsche e incluso Brooks Adams, cuando escribió que "ninguna poesía puede crecer en el suelo moderno". En definitiva, los horrores de Auschwitz no eran culpa de los nazis ni del antisemitismo, ni siquiera de la personalidad autoritaria. En su epicentro había una civilización occidental "enferma" que extendía sus zarpas para corromper o destruir todo en su abrazo letal.

HERBERT MARCUSE: LA PROMESA DE UTOPIA

Dialéctica de la Ilustración se publicó casi al mismo tiempo que la invasión de Normandía, que marcó el principio del fin del imperio hitleriano. Al cabo de un año las potencias capitalistas de Occidente, encabezadas por Estados Unidos y Gran Bretaña, habían eliminado el fascismo en la Europa occidental, y la revolución de la derecha se replegó más allá del horizonte cultural. En 1949 Horkheimer y Adorno se marcharon de Estados Unidos para regresar a Alemania. A pesar de su marxismo, no optaron por instalarse en la Alemania Oriental comunista sino que regresaron a la Universidad de Francfort, donde restablecieron el Instituto de Investigaciones Sociales para la nueva era de posguerra.

A pesar del fin de la pesadilla nazi, Adorno era más pesimista que nunca en cuanto al futuro. En 1951 publicó una serie de reminiscencias y aforismos de estilo nietzscheano, significativamente titulada *Minima Moralia: reflexiones de una vida dañada*, que revelaba

la hondura de su amargura y su misantropía. Su desesperación iba mucho más allá del Holocausto o la amenaza de una catástrofe nuclear. La sociedad moderna, afirmaba Adorno, estaba totalmente desprovista de sentido y dignidad. Toda emoción o cualidad humana se degradaba al formar parte de la totalidad capitalista. La amistad, el matrimonio, la cortesía, la intimidad y la amabilidad se habían extinguido: "El mérito humano del contacto y la participación social sólo enmascara una tácita aceptación de la inhumanidad".

Las cosas andaban tan mal que Adorno casi sentía nostalgia por aquella época burguesa anterior a la tecnología de masas y la televisión: "Lo que antes era bueno y decente en los valores burgueses, la independencia, la perseverancia, la previsión, la circunspección, está totalmente corrompido". Incluso se destruía la creencia liberal clásica en la propiedad privada, pues la proliferación de bienes en la sociedad de consumo erosionaba el orgullo de la posesión. En cambio, los bienes de consumo modernos, creía Adorno, exhiben "el violento, estremecedor, inquieto espasmo del maltrato fascista". Se necesitaba un golpe para cerrar las puertas de los automóviles y las neveras, señalaba, y un empujón para abrir las ventanas deslizables (a diferencia de las ventanas del pasado, con sus discretas y delicadas fallebas). La tecnología moderna brutalizaba la personalidad humana: "¿Qué conductor no siente la tentación, por la mera potencia de su motor, de eliminar las alimañas de la calle, peatones, niños y ciclistas?"[679]

Mientras Adorno caía en una desesperación tan profunda e irreparable como Henry Adams –lamentaba que el intelectual debiera convivir con "la vergüenza de tener aire para respirar, en el infierno"–* su joven colega Herbert Marcuse asumía otra postura. Como Adorno y Horkheimer, Marcuse enfatizaría la inevitable autodestrucción de Occidente, no tanto por vía del totalitarismo (aunque también esto era inevitable e importante) como por empacho de opulencia material. Pero también profetizaría lo que vendría después: un nuevo orden cultural construido sobre aquello que la Escuela de Francfort había llamado "la revuelta de la naturaleza". Esa profecía convertiría a Marcuse en uno de los gurúes más influyentes del movimiento radical de los 60 y la nueva izquierda, y en el primer pesimista cultural pleno de la Escuela de Francfort.

* Desde luego, señalemos que Adorno vivió en este "infierno" rodeado por colegas respetuosos, reconocimientos y honores académicos, hasta su muerte en 1969.

La revuelta de la naturaleza era el precio social que la civilización presuntamente pagaba por su despiadada represión del instinto vital. "La victoria de la civilización es demasiado completa para ser cierta –proclamaba Horkheimer en *El eclipse de la razón*–. Por tanto, en nuestros tiempos, el ajuste supone un elemento de resentimiento y furia reprimida."[680] Esto genera estallidos esporádicos de irracionalismo en diversas formas, siendo el antisemitismo el ejemplo central, pero también la criminalidad y la violencia de toda clase. La revuelta de la naturaleza es la puerta por la cual la civilización racionalizadora se abre hacia su contrario y por ende, breve e inadvertidamente, hacia su alternativa. Esta fue la posibilidad que Marcuse aprovechó para construir un nuevo futuro humano.

La filosofía de Marcuse incluía sesudas dosis de varios pensadores alemanes de fuste: Hegel y Martin Heidegger, así como Marx y Freud.[681] Pero el instinto de Marcuse no radicaba en la filosofía formal alemana sino en la "insurrección de los hijos contra los padres" de su generación, previa a 1914. Marcuse escribió todas sus obras influyentes después de la Segunda Guerra Mundial, pero conservaba la perspectiva desenfada e iconoclasta de la rebelión expresionista de Hasenclever y Georg Heym, así como la de Bertolt Brecht.

La relación de Marcuse con la Escuela de Francfort era en muchos sentidos similar a la de Marcus Garvey con W. E. B. Du Bois. Consistía en tomar ciertas doctrinas y llevarlas a su límite. La primera era la desaparición de un proletariado revolucionario por efecto de una obtusa cultura burguesa. Marcuse se explayaba con estridencia sobre este tema en su libro más leído, *El hombre unidimensional* (1964), que en gran medida es una expansión de la lúgubre imagen del capitalismo tardío que nos presenta *Dialéctica de la Ilustración*, lo que otros ahora llamaban la "sociedad opulenta" y la "civilización postindustrial". La *Zivilisation* destructora de almas se había convertido en una "sociedad de consumo" que oculta su naturaleza represiva bajo una plétora de bienes y servicios. Como en el capitalismo totalizador de Adorno y Horkheimer, el aparente aumento de la libertad personal es en realidad lo contrario: la clase media y los obreros no son conscientes de su infelicidad.* En cambio, "la extensión de la explotación a una parte más amplia de

* Según la noción hegeliana de la "astucia de la Razón", las tendencias que parecen contrarias al progreso racional terminan por favorecerlo.

la población, acompañada por un mayor estándar de vida, es la realidad que se oculta tras la fachada de la sociedad de consumo".[682]

"En la sociedad opulenta –escribía Marcuse– el capitalismo alcanza su plenitud." Su víctima degenerada es el consumidor sin rostro y sin afectos, a quien Fromm veinte años antes describía como viviendo "bajo la ilusión de que sabe lo que quiere cuando en realidad quiere lo que le hacen querer", y quien desperdicia su tiempo libre comprando productos que "adoctrinan y manipulan". El consumismo, escribió Marcuse, "promueve una falsa conciencia que es inmune a su falsedad", pues produce una sensación agradable y anestesia a la víctima contra pensamientos más profundos. Como la burguesía de Horkheimer, el consumidor sólo reconoce datos y apariencias superficiales, no la realidad social que hay debajo.[683]

"Así surge una modalidad de pensamiento y conducta unidimensional", declaraba Marcuse, que es la característica del Occidente moderno. "Las personas se reconocen en sus mercancías: encuentran su alma en su automóvil, su equipo de alta fidelidad ... El mecanismo que liga al individuo a esta sociedad ha cambiado, y el control social está anclado a las nuevas necesidades que ha producido."[684] Este control social de la explotación cobra formas inesperadas. Un ejemplo es el estado de bienestar, que mantiene a los pobres bien alimentados cuando deberían estar hambrientos y en tumulto prerrevolucionario.[685] Otro es la "tolerancia represiva" hacia los grupos disidentes, con la cual la sociedad liberal extiende las libertades civiles a los críticos y así neutraliza su negación. Esto permite que la sociedad liberal, por ejemplo, silencie a enemigos mortales como Marcuse al publicar abiertamente sus obras. Esta estrategia resta poder a sus ideas (pues sus propias palabras lo hacen parecer extraño y ridículo), mientras que la censura y el arresto lo harían parecer un mártir. (Jean-Paul Sartre, que tenía tiempo de emisión gratuito en la radio y televisión estatales para denunciar al gobierno francés, enfrentaba un problema similar.)

La tolerancia de otros puntos de vista en la era de las comunicaciones masivas revelaba el rostro de la tiranía política en una nueva forma "que quizá sea compatible con el 'pluralismo' de partidos, periódicos, 'poderes contrapuestos', etcétera". Ello obedece a que esta sociedad liberal es en realidad una nueva forma del estado totalitario. "El totalitarismo no es sólo una coordinación política terrorista de la sociedad –explicaba Marcuse–, sino también una coordinación técnica y económica no terrorista que obra a través de la manipulación de las necesidades por parte de intereses creados." Mediante estos insidiosos dispositivos, la sociedad de consumo logra

construir su propio sistema de control total. El resultado es que "una cómoda, mullida, razonable y democrática no libertad prevalece en la civilización industrial avanzada, un símbolo del progreso tecnológico".[686] Esta naturaleza paradójica de la sociedad moderna exasperaba a los críticos de Francfort: logra que la tiranía parezca libertad, y la pobreza opulencia. Pero aun así es totalitaria, como su equivalente soviético stalinista.

Si *El hombre unidimensional* exponía el pesimismo de Adorno y Horkheimer, *Eros y Tánatos en la civilización occidental* (1955) reciclaba la visión freudiana y marxista que Fromm había expuesto en *La personalidad autoritaria.* Marcuse explotaba la ambigüedad del término "represión", que se puede usar en sentido político pero también define el mecanismo psicológico central en la teoría de la personalidad de Freud. Marcuse afirmaba que eran la misma cosa.

La civilización se basaba en la represión, tal como Freud sostenía en *El malestar en la cultura,* pero el error de Freud consistía en suponer que la forma que había cobrado la civilización occidental, con su sublimación de los instintos vitales a través del "trabajo lento y metódico" y la "desagradable postergación de la gratificación" era la única forma posible de vida civilizada.[687] Freud no veía que esta represión era el producto típico de una civilización capitalista. Sepultada en el inconsciente humano, sugería Marcuse, había una posible civilización no represiva donde el instinto vital, Eros, podía liberarse. Por medio de la expansión de la automatización moderna, por ejemplo, la máquina permitía la "indolora gratificación de las necesidades" y "la reducción del día laboral" a un mínimo, como para no detener el autodesarrollo humano. Esta "liberación de Eros podía crear nuevas y duraderas relaciones laborales", especulaba Marcuse, y la explotación ya no sería necesaria.[688]

En síntesis, la tecnología podía volverse contra su amo y borrar el capitalismo, una conclusión que no estaba lejos del alma gemela de Marcuse en la derecha, Oswald Spengler: "Los procesos tecnológicos de mecanización y estandarización podrían liberar la energía individual, encauzándola hacia un reino inexplorado de libertad más allá de la necesidad". La existencia humana sufriría un cambio fundamental: "el individuo sería libre de ejercer la autonomía sobre una vida que sería [totalmente] suya".[689] Gracias a la tecnología, desaparece el obrero alienado de Marx y lo reemplaza un hombre nuevo: un individuo cabal que guarda una asombrosa semejanza con el campesino alemán no especializado de Friedrich Ratzel y el *Volk* negro de W. E. B. Du Bois.[690] Sin embargo, "para ser vehículos de libertad", explicaba Marcuse, "la ciencia y la tecnología

tendrían que cambiar su actual dirección y objetivos". En vez de consagrarse a fabricar y hacer, tendrían que realzar la "nueva sensibilidad, las exigencias de los instintos vitales". El hombre nuevo entra en una civilización no represiva que no produce nada excepto un caudal incesante de autosatisfacciones placenteras.

Esto puede parecer una utopía rebuscada, una especie de galería socialista de juegos Nintendo. Pero para Marcuse el término "utopía" era positivo. Una utopía no era una fantasía ilusoria sino el desmantelamiento de un orden social moribundo por parte de una mente crítica que se basaba en una verdad más profunda, no meramente empírica.[691] Desde luego, alcanzar la "promesa de utopía" requeriría una reducción en el estándar de vida, especialmente para los ricos, pero no suficiente como para que atentaran "contra el progreso de la libertad". Ante todo, requería el derrocamiento de los intereses económicos y las instituciones políticas de la sociedad industrial avanzada, así como la ideología que las sostenía.

Como el resto de la Escuela de Francfort, Marcuse no veía esperanzas para una revolución de la clase obrera. En cambio, ponía los ojos en los grupos marginales que están excluidos de la sociedad de consumo y por tanto son inmunes a sus tentaciones, un "sustrato de parias y excluidos, los explotados y perseguidos de otras razas y otros colores, los desempleados y los imposibles de emplear".[692] Marx había hablado desdeñosamente de ese grupo amorfo como *Lumpenproletariat*, una herramienta de la reacción demagógica; ahora se convertía en la última esperanza de Marcuse. En su *Ensayo sobre la liberación* (1969), Marcuse convocaba a una alianza de "los jóvenes, la *intelligentsia*", los negros, los desempleados, los revolucionarios del Tercer Mundo y los estudiantes neoizquierdistas, que romperían "el continuo histórico de injusticia, crueldad y silencio". La "lucha de clases armada se libra fuera" del centro de la sociedad occidental, en las calles y guetos, en los arrozales del Asia y en las montañas de América latina.[693] "La revolución cubana y el Vietcong han demostrado que es posible", escribía en 1968. "Existe una moral, una humanidad, una voluntad y una fe que pueden resistir y detener la gigantesca fuerza técnica y económica de la expansión capitalista" y lo que él llamaba "el monstruo opulento".[694]

La revuelta estudiantil de los 60 dejó fría a la vieja guardia del Instituto de Investigaciones Sociales. Cuando los estudiantes interrumpieron las clases en Francfort, Adorno no titubeó en ordenar que los arrestaran; Horkheimer los calificó de "fascistas de izquierda". Pero el instinto nietzscheano juvenil de Marcuse lo indujo a sumarse a los que protestaban contra Vietnam y reclutarlos en su

causa cultural. Veía en ellos una nueva sensibilidad que daba por tierra con las falsas promesas de una enfermiza sociedad de consumo. "Una sociedad está enferma", explicó en una entrevista, "cuando sus instituciones y relaciones básicas no permiten ... el desarrollo óptimo de las necesidades individuales",[695] con lo cual quería decir Estados Unidos.

En 1970 Marcuse y sus cuadros revolucionarios juveniles aprendieron que el decadente, desalmado y capitalista Estados Unidos no se derrumbaría al primer golpe. Comprendieron, como dijo un biógrafo y admirador, que enfrentaban "una larga y dificultosa lucha para transformar la sociedad existente". Una de las dificultades era cierta falta de decoro por parte de sus presuntos aliados revolucionarios. Una vez, cuando Marcuse hablaba ante la Conferencia de Estudiosos Socialistas de Nueva York sobre "Radicales y hippies: reacciones juveniles ante la sociedad industrial", Abbie Hoffman se acercó al podio con ropa de cowboy y pistolas. Encendiendo un joint, Hoffman le dijo al gurú de Eros que dejara de hablar y empezara a fumar.[696]

Otro obstáculo eran las intransigentes opiniones de Marcuse en política, las cuales podrían tildarse de autoritarias. Como Spengler, Marcuse sentía un gran desprecio por los procesos normales de la democracia. Su nueva utopía no dejaba margen para las incesantes negociaciones y concesiones del debate. En 1968 escribió que la sociedad americana estaba tan cerca del fascismo desembozado y sufría una crisis tan grave que en cualquier momento provocaría la destrucción total con sus misiles. Estados Unidos y Occidente viven en "una situación de emergencia" donde "se justifica la suspensión total del derecho de libre expresión y libre reunión". Como le dijo a un reportero de la BBC en 1968, había llegado el momento de quitar esos derechos "a los grupos y movimientos que promueven políticas agresivas, armamentos, chovinismo, discriminación racial o religiosa, o que se oponen a la extensión de servicios públicos, seguridad social, atención médica, etcétera". En su *Crítica de la tolerancia pura* añadía que, a despecho del "sagrado principio liberal" de ceder la palabra a la otra parte en el debate político, "hay temas donde no hay 'otra parte'... donde 'la otra parte' es manifiestamente 'regresiva' e impide posibles mejoramientos de la condición humana".[697] La apelación de Marcuse a una situación de emergencia guarda una incómoda semejanza con las justificaciones de los decretos de emergencia de Hitler en 1933. La semejanza no es casual. Como los pesimistas culturales de la revolución alemana de la derecha, Marcuse aguardaba con impaciencia el surgimiento de un nuevo

orden cultural a partir de las ruinas del Occidente liberal y capitalista.

En todo profeta de la decadencia se agazapa una visión del progreso. Esto incluye especialmente a los pesimistas culturales. En el caso de Marcuse y sus aliados ideológicos de la "contracultura", el progreso significaba un ambicioso programa de autoactualización humana, más allá de todo límite o tabú de la sociedad occidental típica o "normal" (ahora definida como irremediablemente enferma): género, clase, edad, raza, preferencia sexual. La auténtica liberación humana no sólo provocaría la muerte de la sociedad de consumo y la estructura de poder de C. Wright Mills; también liquidaría toda falsa ideología, institución e identidad que el Occidente moderno impusiera a sus desdichadas víctimas. El "universo establecido del discurso y la conducta", como lo llamaba Marcuse, requería una "negación" y una revisión radicales, pues la democracia representativa y el capitalismo formaban parte de la misma totalidad.

Cuando Marcuse murió en 1975, la sociedad americana y occidental no se había transformado tanto como esperaban él y otros neoizquierdistas. Sin embargo, antes de morir Marcuse vio otra posibilidad de negación dentro del sistema. Era la universidad de la opulenta sociedad americana posterior a los años 70. Las instituciones como Berkeley, Brandeis y Columbia habían servido como base de operaciones, y él sospechaba que en el futuro podrían servir como refugio para la izquierda cultural durante lo que el radical alemán Rudi Dutschke llamaba "la Larga Marcha por las instituciones".

Al final de su vida Marcuse se interesó profundamente en el feminismo y respaldó el nombramiento de teóricas feministas y políticos radicales en posiciones académicas. En una entrevista de 1974 le preguntaron si, después de Watergate y el retiro americano de Vietnam, la nueva izquierda había muerto. "No creo que esté muerta y resucitará", respondió, en las universidades americanas.[698] Esta predicción, al menos, resultó atinada.

10. LOS PROFETAS FRANCESES MODERNOS

Sartre, Foucault, Fanon

Los hombres del presente son criminales natos.
–J.-P. Sartre

Marcuse y la Escuela de Francfort, con su visión hostil de la razón totalizadora occidental, contribuyeron a forjar una nueva generación de críticos culturales. Sin embargo, la verdadera cuna del nuevo pesimismo cultural no era Alemania sino Francia.

En 1900 un nuevo profesor de filosofía llegó al College de France de París, un hombre de cuarenta años llamado Henri Bergson. Desde comienzos del siglo diecinueve la escena universitaria de París se había centrado en el profesor carismático, el gurú intelectual. Bergson era muy adecuado para este papel. "La frente enorme, los ojos brillantes ... como dos luces bajo las pobladas cejas", devaneó un admirador, "sus rasgos [son] de una delicadeza que enfatiza ... el esplendor de su pensamiento". Sus obras filosóficas estaban tan sugestivamente escritas que ganaría el premio Nobel de literatura. Sus clases en el College de France, dictadas sin notas, no sólo atraían multitudes de estudiantes y colegas sino de turistas, estadistas y personajes de la sociedad. Todos sabían que estaban presenciando un cambio en el rumbo de la filosofía y la vida intelectual de Francia.[699]

La París rebelde y romántica de Gobineau y Gautier había cedido el paso, a fines del siglo diecinueve, a la influencia de pensadores y escritores como Comte, Durkheim, Pasteur, Hyppolite Taine y Emile Zola, que alababan el positivismo y la ciencia. Pero en la Francia positivista también acechaban los espectros de la degeneración, que preocupaba a los científicos sociales y los miembros de la comunidad médica, y la decadencia, que cautivaba a los herederos literarios de Baudelaire, entre ellos los poetas simbolistas y Paul Valéry. Los franceses habían acuñado la expresión *fin de siècle* para describir la atmósfera finisecular, "la impotente desesperación de un enfermo" en medio de la prosperidad y la abundancia.

Bergson había roto con ese estado de ánimo y las ortodoxias predominantes en la filosofía y la ciencia francesas. Se había convertido en campeón de un nuevo y "más elevado" modo de comprender el

mundo a partir de la intuición, la espontaneidad y el instinto animal, lo que él llamaba el *élan vital*. La razón analítica era la criada del instinto y no su ama, como podía suponer el científico. El sólido pero inerte ámbito del *mécanisme*, de la sociedad industrial y la ciencia del siglo diecinueve, requería la fuerza impulsora del eterno *élan vital* de la naturaleza.

Como una "ola creciente", proclamaba Bergson, el *élan vital* recorría la vida y arrastraba "un sinfín de potencialidades ... que atravesaban las generaciones humanas" y "se subdividía en individuos": el vitalismo de Bergson celebraba la vívida experiencia individual de la historia como cambio o "duración", el "continuo progreso del pasado que irrumpe en el futuro" y "nos sigue a cada instante; todo lo que hemos sentido, pensado y deseado ... presionando contra los portales de la conciencia". Para Bergson, la historia no tiene un sentido objetivo que aguarde la intervención de la inteligencia reflexiva. El pasado sólo tiene sentido si se integra a nuestra conciencia individual. Esa revelación está sintetizada en la asombrada observación que hizo Jean-Paul Sartre cuando se encontró atrapado en la batalla por Francia en julio de 1940: "La historia me rodea por doquier".[700]

Para los que cayeron bajo el hechizo de Bergson, como Sartre, el pasado, el presente y el futuro reflejan esta fuerza vital, que despierta a través de la experiencia –política, religiosa (la religión era para Bergson el equivalente del compromiso nietzscheano con los valores), sexual, artística o marcial– y atrae hacia nosotros toda la humanidad y la naturaleza. El lema del movimiento bergsoniano bien podría ser: "Experimento, luego existo".

> Todo lo viviente se une, y todo sucumbe al mismo impulso arrollador ... Toda la humanidad, en el espacio y el tiempo, es un inmenso ejército que galopa al lado, delante y detrás de cada uno de nosotros en una impetuosa carga capaz de quebrar toda resistencia y de superar los obstáculos más formidables, tal vez incluso la muerte.[701]

En vísperas de la Primera Guerra Mundial, Bergson era el celebrado mentor de una generación de estudiantes franceses que pronto se trabarían en combate con los jóvenes alemanes. Charles Péguy, Jacques Maritain, el novelista Alain-Fournier, el periodista Henri Massis y muchos otros encontraron en el vitalismo bergsoniano no sólo un modo de combatir el tedio burgués sino también el pesimismo frente a la degeneración y el colapso cultural.

Esta "generación de 1912", como la llamó Henri Massis, había "exiliado la duda interior". A diferencia de sus "decadentes" mayores, eran católicos devotos y patriotas fervientes porque reconocían la importancia de la fe, la disciplina y el compromiso. Los miembros de la generación de 1912 eran ante todo hombres de acción: "En todos los aspectos, es su característica distintiva crear orden y armonía, así como sus mayores creaban desorden y ruinas". Su héroe Bergson declaró públicamente que la aparición de esa generación era un milagro evolutivo, una mutación sin precedentes en el temperamento humano. Y al igual que su héroe, insuflaban optimismo, energía y esperanzas en todo lo que tocaban.

Estas esperanzas fueron cruelmente aplastadas pocos meses después del estallido de la guerra. Muchos de los modelos de Massis para esta generación optimista, como Charles Péguy, murieron en los dos primeros meses de lucha. La imagen bergsoniana de una "impetuosa carga capaz de quebrar toda resistencia" se disolvió en fútiles y masivos asaltos de infantería bajo las ametralladoras alemanas, los sufrimientos de Verdún y por último, en 1917, el amotinamiento. Entre 1914 y 1918 murió el diez por ciento de los varones adultos de Francia. Los sobrevivientes regresaron a una atmósfera cultural envenenada por el fracaso y la frustración, y a una clase intelectual decepcionada que escaparía hacia el dadaísmo, el surrealismo (su gurú André Breton era un veterano de guerra) y un amargo distanciamiento. Uno de esos intelectuales resentidos, Pierre Drieu La Rochelle, que entonces tenía veinticinco años, dijo al regresar del frente: "No hemos dicho nuestra última palabra. Más de uno morirá antes que nosotros".[702]

Estos sentimientos allanaron el camino para una versión francesa del pesimismo cultural. La vida intelectual parisina de los años 20 y 30 mostraba la misma desilusión con el siglo diecinueve y el progreso que estaba carcomiendo el corazón de la Gran Bretaña de Bloomsbury y la Alemania de Weimar. "Somos los derrotistas de Europa –anunció orgullosamente Louis Aragon en 1925–. Mundo occidental, estás condenado a morir." Aunque la influencia de Bergson se desvaneció durante este período, en un sentido profundo él preparó el escenario para lo que vendría. Su exaltación del instinto por encima de la inteligencia (en términos del propio Bergson) y de la experiencia vital por encima del conformismo social se había convertido en terreno común para pensadores franceses de izquierda y derecha. A fin de cuentas, aquello que los unía a todos, de Sartre y Camus a Michel Foucault y Frantz Fanon, era la búsqueda vitalista de Bergson.

Para los intelectuales de los 20 y los 30, las viejas opciones políticas ya no ofrecían soluciones. Georges Bernanos, un sobreviviente de la generación de 1912, escribió que "el liberalismo murió con el primer disparo de la Gran Guerra".[703] En la derecha francesa, conservadores como Maurice Barrès y Charles Maurras aún libraban la batalla del caso Dreyfus de un cuarto de siglo antes y despotricaban contra la "decadente" Tercera República. Conservadores más jóvenes como Pierre Drieu La Rochelle y el poeta Robert Brasillach abandonaron el monarquismo para abrazar el fascismo. Creían que el fascismo limpiaría la podredumbre de la Francia moderna. "El único modo de amar hoy a Francia –explicaba La Rochelle en los años 30–, es odiarla en su forma actual." Más tarde él, Brasillach y otros aportarían los cuadros intelectuales para el régimen de Vichy.[704] Entretanto la izquierda francesa se enzarzaba en las agotadoras luchas entre socialismo y comunismo. Los intelectuales comunistas no tuvieron casi ninguna influencia en las dos décadas previas a la Segunda Guerra Mundial, mientras que sus oponentes socialistas se convertían al pacifismo y sus esperanzas ilusorias. Sólo la amenaza directa del fascismo alemán pudo unir ambos campos en el Frente Popular de 1935-1936, que tuvo brevemente el poder y luego se derrumbó en medio de huelgas laborales y la Guerra Civil española, dejando a ambos grupos más resentidos que antes.

Izquierda o derecha, los compromisos políticos reflejaban lo que un observador, Arthur Koestler, llamó el "enorme anhelo de un nuevo orden humano". Como en el resto de la Europa postliberal, los límites entre la izquierda y la derecha se volvieron muy permeables, con personajes que pasaban de un lado al otro con desconcertante facilidad. El cabecilla de los jóvenes comunistas de los 20, Jacques Doriot, fundó en 1934 el Partido Popular, que se convirtió en vanguardia política del movimiento fascista francés. Marcel Deat abandonó el Partido Socialista Francés en 1933 para crear su propio movimiento nacionalista, que a la postre también se convirtió en puntal de la extrema derecha de Vichy.[705] Un caso más tardío y notorio fue el joven François Mitterrand, que se asoció con una franja de Action Française y los monárquicos franceses, actuando con entusiasmo al servicio de Vichy para surgir como miembro socialista de la resistencia en 1945.[706]

Todos estos cambios eran posibles porque los intelectuales franceses no sabían muy bien a favor de qué estaban pero sabían muy bien *contra* qué estaban: la "decadencia de Francia", título de una popular diatriba izquierdista publicada en 1931. "Soy fascista

porque he evaluado el avance de la decadencia en Europa", explicó Drieu La Rochelle en 1943. Decadencia significaba capitalismo burgués, democracia parlamentaria y una sociedad tecnológica de estilo americano.* Como Denis de Rougemont (que luego sufriría su propio cambio político, pasando del socialismo al centro) anotó en su diario en 1936, el verdadero enemigo no es "el peligro totalitario" de Hitler y el bolchevismo, sino esa "clase de pensamiento del cual nacen necesariamente el fascismo y el stalinismo. Y eso es el pensamiento liberal".[707]

En esta atmósfera huraña e incierta la nueva filosofía alemana estalló como una granada. Primero vino el marxismo en su forma "occidental", con el joven Marx y George Lukacs. A partir de los 30, un emigrado ruso llamado Alexandre Kojève dictó en la Sorbona un seminario donde presentó Hegel a toda una generación de intelectuales franceses, entre ellos Raymond Aron, Maurice Merleau-Ponty, Georges Bataille, Jacques Lacan y Andre Breton.** Kojève desarrolló una visión sardónica de la historia universal de Hegel como progreso, lo cual concordaba perfectamente con la desilusión posterior a Verdún en Francia.[708] El capitalismo y las instituciones occidentales habían triunfado, proclamaba Kojève con malicioso deleite. Ya no era posible, ni siquiera deseable, una revolución marxista para lograr justicia para los oprimidos (como había aprendido el marxismo alemán en 1919). En cambio, la sociedad industrial moderna impulsaría a la gente hacia una creciente opulencia y la libertad e igualdad del individuo.

Con el tiempo todos se aburguesarían, explicaba Kojève; todos se adaptarían felizmente a una cultura cada vez más homogénea en el "fin de la historia". Pero el producto humano de esta etapa final de la civilización sería muy inferior a aquello que habían imaginado Hegel y sus herederos liberales y progresistas. El hombre moderno –obtuso, blando, desfalleciente– *ya* era el último hombre de Nietzsche. Desesperadamente conformista, había entregado su carácter y vitalidad a su yo social, cediendo su capacidad de odiar y amar, de crear y destruir. Al final de la historia, predecía Kojève,

---

* En 1931 Bernanos describía así el lúgubre futuro del hombre occidental: "Un pequeño lustrabotas yanqui, un chico con cara de rata, medio anglosajón, medio judío, con un vestigio de antepasados negros en su enloquecida médula ... futuro amo de un planeta estandarizado".

** Uno de los que se anotaron en el famoso seminario de Kojève en los 30, aunque no asistió, fue el joven Leo Strauss.

todo el mundo será como Estados Unidos, un destino funesto por cualquier medida francesa.[709] El otro maestro de Kojève después de Hegel, Nietzsche, también tenía sus seguidores franceses, al igual que dos innovadores pensadores alemanes posteriores, Edmund Husserl y Martin Heidegger. En el París de los años 20 y 30, el pensamiento moderno y vanguardista era alemán, no francés.

Al principio el joven Jean-Paul Sartre estaba muy alejado de estas preocupaciones. Nació en Poitier en 1905 y se crió en un ámbito cómodo y culto, con una madre afectuosa y una familia amante del arte, la literatura y la música (su abuelo era el tío de Albert Schweitzer). Lo enviaron a París a recibir la educación elitista reservada para la *Haute bourgeoisie* de esa época, y asistió al Lycée Henri IV y luego a la Sorbona. Su gran deseo era ser un poeta al estilo de la vanguardia francesa de preguerra, como Baudelaire, los simbolistas y Paul Valéry. Marcel Proust influyó sobre él, al igual que Henri Bergson. "En Bergson –escribiría después– encontré de inmediato una descripción de mi propia vida psíquica." Como Arnold Toynbee, Sartre encontró en Bergson una justificación para la vida interior del arte y el esclarecimiento espiritual, protegido de las toscas preocupaciones materialistas del mundo externo. El lema del joven Sartre era el que había dominado la escena literaria francesa en tiempos de Gobineau: *l'art pour l'art.*[710]

Su ex compañero de *lycée* Raymond Aron lo sacó de este invernáculo estético. Aron había regresado a París en 1931 después de estudiar con Edmund Husserl en Berlín. Como le explicó al atónito Sartre en un café, *este* vidrio y *esta* mesa eran ahora temas filosóficos. Husserl decía a sus alumnos que se olvidaran de los recursos formales habituales de la teoría filosófica; todo conocimiento verdadero venía de nuestra intuición inmediata de las cosas tal cual son. Los límites externos de esa intuición se ponían a prueba en lo que Husserl llamaba la "situación límite", ese momento extremo y súbito en que un peatón baja de la acera frente a un coche en marcha o en que una granada cae en la trinchera del soldado. Esos momentos de "existencia no mediada", explicaba Husserl, eliminan la racionalidad superficial con que encaramos los fenómenos de la vida cotidiana y nos obligan a elegir y actuar.

Esta sencilla "filosofía de la Existencia" fascinó a una generación que no había sufrido directamente los horrores de la Primera Guerra Mundial pero aún sentía ese afán modernista de "experiencia absoluta" y contacto con la realidad, algo que, según les habían enseñado, el restaurado mundo burgués de la posguerra ya no podía brindarles. La Primera Guerra Mundial había destrozado los nervios

del viejo *establishment* intelectual. Pero entre los jóvenes vanguardistas, los portaestandartes del modernismo, la guerra sólo cimentó la fascinación por lo irracional y lo violento como opuestos vitales de la vida civilizada. Tanto los nietzscheanos como los no nietzscheanos alababan la propensión del hombre a matar y agredir como partes importantes de la experiencia. Como había enseñado Nietzsche, "La crueldad impregna la historia de la cultura superior".[711] La violencia agresiva fascinaba a autores ingleses como D. H. Lawrence y Wyndham Lewis, mientras en Alemania intelectuales de izquierda (como Bertolt Brecht) y derecha (como Oswald Spengler) exploraban sus posibilidades creativas. Alexandre Kojève enfatizaba la necesidad del derramamiento de sangre y la revuelta en el proceso histórico, no como parte de la lucha darwiniana por la supervivencia sino como parte de la naturaleza vital del hombre. La historia, proclamaba Kojève (en forma similar a Bergson), era un campo de acción y no de contemplación, otro motivo por el cual el ascenso de una burguesía lánguida y complaciente marcaba el fin de la historia.

Entretanto otro nietzscheano influyente, Martin Heidegger, completaba esta reorientación hacia la acción y la experiencia. Nacido en 1889, Heidegger tenía formación teológica y filosófica pero se había rebelado contra las tendencias dominantes de la filosofía alemana. Estaba profundamente influido por *La voluntad de poder* de Nietzsche, que él leyó en vísperas de la Primera Guerra Mundial. El gran logro de Heidegger fue conciliar el nihilismo de Nietzsche y el rechazo modernista al estado burgués (era un gran admirador de Van Gogh) con la tradición académica alemana. Como señaló un ex estudiante, en Heidegger "parecía cerrarse el abismo ... entre las formas académicas y mundanas de la filosofía".[712]

Su libro más influyente fue *Ser y tiempo*, publicado en 1927, donde predicaba, como en sus clases de la Universidad de Friburgo, una doctrina de escape y compromiso a la vez, sobre todo escape frente a una modernidad occidental empantanada en su racionalidad estéril. El Occidente burgués, declaraba Heidegger, se había aislado del rico "mundo vital" abierto por los griegos dionisíacos de Nietzsche.*[713] Heidegger rechazaba toda mediación de la realidad

* La similitud con *Dialéctica de la Ilustración* es sorprendente y no es casual, pues ambos reflejan la mano de Nietzsche. Herbert Marcuse estudió con Heidegger en los años 20, mientras que Adorno y Horkheimer sintieron el poder de las ideas de Heidegger y lo clasificaron como un importante competidor filosófico.

o "Ser" por parte de las instituciones normales y la razón analítica. En vez de analizar el mundo, el hombre debía zambullirse en él. Uno de los términos favoritos de Heidegger era *Geworfenheit*, el estado del hombre "arrojado" en la realidad de su tiempo y lugar. En la filosofía de Heidegger, "estar arrojados en la corriente del tiempo es un rasgo fundamental e inalterable de nuestra situación humana".[714] La historia humana no tiene sentido en sí misma ni podemos infundirle un propósito; como el flujo incesante de Heráclito (y Spengler), es sólo un río donde nos hundimos o nadamos.

Heidegger enseñaba a sus estudiantes que el objetivo principal del hombre no es tratar de comprender y controlar los acontecimientos. En cambio el hombre necesita comprometerse nuevamente con valores que le permitan actuar desde dentro de esos acontecimientos. De ese modo, puede recobrar esa "autenticidad" que, según sugerían él y Kojève, el mundo moderno había perdido. En Francia, las palabras de Heidegger se difundieron en un ámbito ya preparado por la exaltación bergsoniana del *élan vital*, pero con una diferencia crucial. En Bergson la experiencia del mundo contribuye a la afirmación del yo; en Heidegger, dada la naturaleza del Occidente moderno, es fuente de negación y alienación.

Cuando se publicó *La decadencia de Occidente* de Spengler, Heidegger lo había leído con apasionado interés. Aunque criticaba muchas premisas del libro, éste lo afectó profundamente y se convirtió, de hecho, en la historia de Occidente de Heidegger.[715] Los desastres de "la historia mundial de este siglo", explicaba Heidegger a su concurrencia, eran resultado de la "voluntad de desear" occidental. Esta es la "incondicional reificación de todo lo presente" por parte del hombre moderno. Como sus contemporáneos de la Escuela de Francfort, veía esta implacable voluntad de desear simbolizada en la ciencia moderna. Las consecuencias son espantosas: "La fuga de los dioses, la destrucción de la tierra, la estandarización del hombre, la preeminencia de lo mediocre ... el oscurecimiento del mundo". Llegaba por fuerza a esta conclusión: "La decadencia espiritual del planeta está tan avanzada que las naciones corren peligro de perder ese último resto de energía espiritual que permite ver la decadencia ... y calificarla de tal".[716]

Según Heidegger, el animal racional occidental se había convertido en el animal trabajador mecánico. La tecnología obliga al hombre y la naturaleza a trabajar con el mismo horario racionalista, las mismas "exigencias irrazonables" que el hombre se hace a sí mismo. La tierra, antes fuente sagrada del sentido del ser del hombre, ahora era tratada como un bien económico. El hombre extraía toneladas

de hierro y carbón de la sagrada tierra, reduciendo los bosques a madera y pulpa para crear material de lectura para las obtusas masas. El Rin, símbolo sagrado del mito germánico y wagneriano, era desviado para crear plantas hidroeléctricas que impulsaran las fábricas capitalistas. Heidegger advertía que la civilización racional había descalabrado el lugar del hombre en la naturaleza y su percepción de sí mismo, librándolo "al vertiginoso torbellino de sus productos, de modo que un día puede volarse en pedazos y aniquilarse para desaparecer en una vacía nada".[717]

Esta apocalíptica imagen de la modernidad como "un oscurecimiento del mundo" y el ataque contra la "razón metafísica" como enemigo del Ser sacudió a Sartre hasta la médula. El espiritualizado *élan vital* de Bergson debía parecer afeminado en comparación con este sólido y elemental "Ser-ahí" (*Dasein*) del hombre y la naturaleza desnuda, una celebración de la Existencia misma, la filosofía que luego Sartre llamaría existencialismo. En 1935, de regreso en París tras haber estudiado filosofía alemana en la Universidad de Berlín, proclamó con entusiasmo que Husserl y Heidegger "han puesto al hombre de vuelta en el mundo, y han dado cuenta cabal de los padecimientos y sufrimientos del hombre, y también de sus rebeliones". La lección más importante para Sartre era que el mundo es el lugar "por el cual la realidad humana se revela a sí misma lo que es. No una contemplación sino una sabiduría, un heroísmo". La nueva filosofía existencialista, creía Sartre, produciría "una ética y una política que son puramente positivas", en contraste con el "negativo" mundo burgués representado por la Francia contemporánea.[718]

Pero esta nueva política positiva, a entender de Sartre, no se relacionaba con la política en el sentido común. Durante su estancia en Berlín en 1933, no había prestado atención al ascenso de Hitler y los nazis. En cambio, el existencialismo era la afirmación del yo tal como es; en términos de Heidegger, el Ser-en-sí. El hombre es *en* el mundo y *del* mundo, pues no hay Dios ni realidad trascendente. Pero no es *para* el mundo en un sentido social, ni siquiera moral. El hombre como ser civilizado es para Sartre "Ser para Otros"; permite que lo definan los lastres de la sociabilidad y las instituciones convencionales en vez de entregarse a la plena y libre búsqueda de sus propios valores, o "Ser para sí mismo". Como decía Sartre, "El hombre encuentra un obstáculo sólo dentro del ámbito de su libertad". Los únicos constreñimientos que encuentra son los que permite que otros le impongan, que por su propia naturaleza niegan su propia existencia y su verdadero yo.

La concepción sartriana de la libertad eliminaba los últimos vestigios de la creencia iluminista en el hombre como ser social. También negaba fervientemente el mundo tal como es constituido por la modernidad. La vida en ese mundo es "absurda" (término que Sartre haría famoso) porque el hombre moderno la ha hecho así. Su razón ha destruido a Dios y todo propósito intrínseco, tal como había advertido Nietzsche, otro de los héroes de Sartre. El enfrentamiento del hombre con ese vacío absurdo produce una sensación de "náusea", el título de la novela que Sartre publicó en 1938 y echó los cimientos de su pensamiento posterior.

La náusea de Sartre evoca el "vertiginoso torbellino" de Heidegger y, por supuesto, al Zaratustra de Nietzsche: "Esta náusea me sofoca ... Hemos intentado alejarnos de la chusma ... el hedor del tendero... ¡Náusea! ¡Náusea! ¡Náusea!" Sin embargo, también contenía un eco de Gautier y los románticos franceses, con su temor al *ennui* de la vida moderna. El gran pecado de la civilización moderna no es que suceda demasiado, como alegaban los quisquillosos pesimistas históricos como Jacob Burckhardt, Henry Adams y Theodor Adorno, sino demasiado poco. El protagonista de *La náusea* vive en un mundo burgués y provinciano donde la vida se arrastra con una "suerte de morbidez dulzona". Es un mundo de "ciudadanos virtuosos" con "ideas convencionales, cuentas bancarias y buenos modales ... concejales, médicos, economistas".

Detrás de esta fachada blanda y vacía, Sartre encuentra una verdad aún más horrible. A pesar de las pretensiones de la religión, la política y la vida profesional y familiar, estamos espantosamente solos en el mundo. Como los protagonistas de las novelas de Sartre, no tenemos más recurso que nosotros mismos. El hombre, en otra frase famosa, está "*condenado* a ser libre" porque también está condenado a estar solo. Aquí Sartre tomaba otro término de Husserl y Heidegger, *Angst*, para describir la turbadora angustia que la soledad de la libertad total produce en el hombre moderno, quien tiene la sensación de llevar "el peso del mundo sobre los hombros". Para escapar de los padecimientos de la *Angst* intenta, como el hombre masivo de Erich Fromm, fingir que no es libre. Se construye el reino de la "mala fe", donde la negación del Otro, que es el fundamento de la libertad, se vuelve contra el yo y no contra los demás. La mala fe es la restricción de la vitalidad del hombre y, como la represión de Freud, también es la base de la vida civilizada moderna. Pero mientras Freud consideraba que esa restricción era necesaria para contener la naturaleza salvaje y la autodegradación del hombre, para Sartre la represión consiste en mentiras e

hipocresía, la victoria de lo burgués sobre lo auténtico y creativo. En la filosofía de Sartre la mala fe "surge conspicuamente en conjunción con la propiedad burguesa y ... la escisión entre los sentimientos y actos públicos y los privados".[719]

El existencialismo de Sartre parte de Heidegger y Nietzsche para transformar el desdén romántico tardío por la burguesía en una filosofía de la vida. Para el individuo libre, la vida en la sociedad moderna se convierte en una lucha contra las restricciones burguesas en el orden moral y social.[720] La autobiografía de Sartre, *Las palabras*, narra su propia batalla contra la hipocresía burguesa y la mala fe en su propia familia.* El ciudadano modelo de clase media es para Sartre un estafador barato que siempre finge ser alguien que no es. Como él dice, es "la persona que yo *tengo que ser* por exigencia de los demás".

Por ejemplo, vemos nuestro dilema en el huraño camarero que sueña con ser actor y sabe que está perdiendo el tiempo. Su resentimiento es nuestro resentimiento por sentirnos amarrados en un mundo construido sobre las falsas necesidades de los demás. En Sartre los camareros constituyen un ejemplo favorito de los mecanismos de la mala fe. Otro ejemplo son las mujeres, que en sus novelas filosóficas aparecen como arpías y sirenas que arrastran a hombres renuentes a su perdición en relaciones y matrimonios estériles. Todos los valores de la vida civilizada –sociabilidad, roles sociales complejos, cortesía, incluso el amor– son para Sartre meras trampas (*l'Engrenage* era el título de uno de sus últimos guiones cinematográficos) que destruyen la libertad del hombre.

El existencialismo de Sartre sostenía que estar con los demás en la sociedad moderna –sobre todo, someterse a sus pautas y creencias– es una forma de autoinmolación. Como un personaje señala en la obra *A puerta cerrada*, "El infierno son los otros". Y los otros son intolerables precisamente por carecer de autenticidad y vitalidad, atrapados como están en un mundo de mala fe: "falsedad sobre falsedad", como sugiere otro personaje. Así, en vez de luchar para sobrevivir en el mundo tal como es en su corrupción, para encontrar la libertad debemos romper con él. Albert Camus encontró un símbolo para el absurdo de la rutina burguesa en el mito de Sísifo (título de un ensayo de 1955), donde el héroe trajina para empujar

* En realidad, como Sartre admitió más tarde, su familia lo adoraba y respaldó cada uno de sus esfuerzos literarios.

una roca hasta la cima de una montaña, de donde vuelve a caer para que él la empuje de nuevo, una y otra vez.

"Levantarse, tranvía, cuatro horas de trabajo –escribía Camus–, comida, sueño y lunes martes miércoles jueves viernes y sábado siempre con el mismo ritmo." Pero "un día uno se pregunta 'por qué' y todo se tiñe de asombro en esa fatiga ... la conciencia despierta y provoca lo que sigue".[721] Lo que sigue es el acto de rebelión existencial, presentado en el manifiesto de Camus, *El hombre rebelde.* La conciencia del hombre despierta, enfrenta el absurdo de la existencia burguesa moderna y decide que ya no puede soportarla. Al rechazar su situación vuelve a sentirse como Ser-para-sí, lo cual reabre la posibilidad de insuflar nuevo sentido y propósito a la vida. *L'homme revolté* se convierte en *l'homme engagé,* comprometido vitalmente en el mundo. No obstante, encontrar ese sentido requiere una ruptura radical, separar "lo verdadero de lo falso". Nadie cambia el mundo, implicaban Camus y Sartre, viajando en tranvía para ir a trabajar de nueve a cinco.

Pero si rechazamos como falsos todos esos valores que nos asocian con los demás, ¿de dónde vendrán los nuevos sentidos y propósitos? Este era el punto débil del programa existencialista, y Heidegger mismo había revelado sus peligros.

Para Heidegger, el Ser auténtico se expresaba en el plano político sólo como un "momento de visión", una ruptura que trascendía la naturaleza caída y autolimitada del hombre moderno. La legitimidad, el imperio de la ley, las formas constitucionales y otras restricciones inauténticas se desmoronan, y el hombre decide que ha llegado el momento de actuar, al margen de las consecuencias.[722] Para Heidegger ese momento fue 1932, y el hombre fue Adolf Hitler. El filósofo creía que el nacionalsocialismo daría por tierra con la chatura y los valores de la modernidad y volvería a capturar "nuestra existencia histórico-espiritual, con el objeto de transformarla en un nuevo comienzo". Por otra parte, no le molestaba la amenaza nazi de violencia y brutalidad: "El comienzo debe ser recomenzado, más radicalmente, con toda la extrañeza, oscuridad e inseguridad que acompañan a un nuevo comienzo", aunque ello significara un retorno a la barbarie.[723]

Como rector de la Universidad de Friburgo, Heidegger se entregó con entusiasmo a la revolución nacionalsocialista. Sus actividades a favor del régimen nazi, el cual no atinó a repudiar ni siquiera después de 1945, hoy están bien documentadas.[724] Después de la guerra le costarían su rectorado y sus honores académicos, así como la amistad y el respeto de muchos colegas y alumnos (entre

ellos Herbert Marcuse). Pero el hecho de que Sartre no aprendiera esta lección nos dice algo sobre su ingenuidad política. En realidad no leyó detenidamente a Heidegger hasta 1939, cuando el nombre del filósofo ya era sinónimo del régimen nazi. No obstante, su inmersión en el pensamiento de Heidegger fue, en sus propias palabras, "providencial". Sartre también anotó en su diario que la creencia de Heidegger en la política como compromiso personal lo ayudó a "asumir mi destino como francés en la Francia de 1940".[725]

EL EXISTENCIALISMO DE POSGUERRA: SARTRE, MERLEAU-PONTY Y EL COMUNISMO

> Aquí todo es nuevo, todo debe comenzar de nuevo. Y para mí también comienza una nueva vida. Una extraña vida...
>
> –Jean-Paul Sartre, *Las moscas*

Francia colapsó en veintidós días, en mayo y junio de 1940 –una "extraña derrota", en palabras de un testigo, el historiador Marc Bloch–. Siguieron los sórdidos años de la ocupación alemana y la Resistencia, y al fin la liberación y la victoria. Estos acontecimientos devolvieron a la clase intelectual del país algunas de las energías que la Primera Guerra Mundial le había arrebatado, pero era una energía amarga y desesperada. La cultura intelectual de la Francia de posguerra era una cultura bajo presión. Si la Escuela de Francfort entendía que la Alemania de Weimar era el símbolo de todos los desvíos de la civilización occidental, Sartre y sus sucesores hicieron de Vichy su piedra de toque para criticar el Occidente moderno. La sociedad moderna era una red de traidores y colaboradores, con la mala fe acechando en cada institución.

La guerra había alterado para siempre el equilibrio político de la vida intelectual francesa, y con ello el cimiento ideológico del pensamiento antimoderno. Los intelectuales derechistas de Vichy quedaron desacreditados por su colaboración con las fuerzas de ocupación alemanas. Algunos, como Louis-Ferdinand Céline, huyeron al exterior; otros, como Charles Maurras y Robert Brasillach, fueron juzgados y condenados como traidores. Drieu La Rochelle se suicidó.[726] Los escritores y críticos que deseaban continuar sus ataques contra el capitalismo, la sociedad industrial y la democracia ahora se alineaban a la izquierda, pues la revolución de derecha perdió toda respetabilidad en Francia.

La invasión y la ocupación alemanas también habían impuesto a los escritores y académicos opciones políticas que hasta el momento habían eludido. Entre ellos estaba Sartre. Como explicó mucho después: "La guerra dividió mi vida en dos". Durante su breve servicio militar, su encarcelamiento en Alemania y su trabajo como periodista para la Resistencia, Sartre estableció su primer contacto con el mundo de la acción práctica. Su frígida y furiosa sensación de aislamiento se disipó: "De pronto comprendí que era un ser social –escribió años después–. Fui consciente del peso del mundo y de mis lazos con los demás, y de los lazos de ellos conmigo."[727]

Aunque el papel de Sartre en la Resistencia francesa nunca fue tan arriesgado ni importante como él pretendería después, modificó su perspectiva filosófica.[728] La experiencia le enseñó que la gente común puede trabajar conjuntamente con un objetivo común, y después de la guerra decidió examinar este descubrimiento. Comprendió que los otros no eran el infierno sino una forma de salvación. Por tanto proclamó un nuevo papel para el escritor e intelectual de posguerra. El ideal del arte por el arte era una contradicción: "Ya que el escritor no puede escapar de su propia época, deseamos que la abrace por completo ... El escritor está *situado* en su época".[729] Sartre comenzó a buscar una definición de la libertad existencial que le permitiera una reintegración con la vida de otros seres humanos, de tal modo que "al elegirme a mí mismo, elijo al Hombre".

En octubre de 1945, exaltado por la derrota del fascismo y su primer viaje a Estados Unidos, que por el momento lo fascinó con su energía y opulencia, Sartre regresó a un París sombrío y gris. Debía dictar una conferencia titulada "El existencialismo es un humanismo". Cuando Sartre llegó a la sala de conferencias, la multitud era tan numerosa y estaba tan desesperada por un asiento que él apenas logró entrar y la conferencia empezó con una hora de retraso. Sartre habló durante dos horas sin notas y sin pausas ante la silenciosa muchedumbre, defendiendo su trabajo anterior y proclamando que el existencialismo no era una doctrina de la desesperación sino "una doctrina basada en el optimismo y la acción".

> El hombre comienza por existir, se encuentra a sí mismo, aparece en el mundo, y luego se define. Si no es posible definir al hombre tal como lo concibe el existencialista, es porque en principio no es nada. Sólo *será* después, y será tal como se ha hecho a sí mismo.

El hombre ya no podía contentarse con falsos ideales acerca de Dios y la naturaleza humana. El existencialismo, decía Sartre, sería el nuevo credo para "el europeo de 1945", un credo que sólo le enseñaría lo que ya sabía, que debía "comprometerse con su vida", pues "más allá no hay nada".

La conferencia le brindó una fama instantánea.[730] Sus máximas –"el hombre está condenado a ser libre" y "estamos solos sin excusas"– se convirtieron en slogans periodísticos de la noche a la mañana. Sartre cobró una relevancia intelectual sin parangón desde Bergson. Pasó a ser el gurú de una generación que no estaba segura del rumbo de Francia y Europa después de la Segunda Guerra Mundial y afrontaba aprensivamente un futuro dominado por la Unión Soviética y Estados Unidos. Para sus nuevos admiradores, la filosofía de Sartre parecía prometer nada menos que un nuevo humanismo liberal purgado de la hipocresía y la jerga del siglo diecinueve. Sartre fundó una nueva revista política y literaria llamada *Les Temps Modernes*, cuyo lema era "El hombre es total: totalmente comprometido y totalmente libre". Defender esta libertad contra sus enemigos, al margen de toda orientación política, era el deber del escritor en la nueva era postindustrial.[731]

Sin embargo, en su editorial inicial, Sartre aclaró que su programa más vasto seguía siendo el derrocamiento de la burguesía. La característica esencial de la civilización moderna, explicaba, era su errónea fe en el poder de la razón analítica. Desde el Iluminismo y el siglo diecinueve, "la mentalidad analítica sigue siendo la doctrina oficial de la democracia burguesa". Como la Escuela de Francfort, Sartre veía esta racionalidad como un irresistible instrumento de destrucción. Bajo el asalto de la razón, "se desvanecen totalidades" orgánicas y sociales y la sociedad queda reducida "a la suma de los individuos que la componen". El sentido solidario del hombre desaparece y sólo queda el individuo solitario, "un guisante en una lata de guisantes", con un manojo de derechos y responsabilidades abstractas.

Este falso individualismo, como la noción de sociedad civil, nace de la premisa de que la naturaleza tiene un carácter universal con cualidades universales definibles (el deseo de mejorarse, por ejemplo, o la inclinación natural a actuar como animal racional, a amar a la familia y a aborrecer el incesto y el homicidio). La noción liberal burguesa de libertad "proclama la identidad de la naturaleza humana en todo tipo de situación", lo cual seduce a "la mente analítica, que concibe a los individuos fuera de sus condiciones reales de existencia ... y se engaña acerca de su solidaridad". El problema

de la sociedad moderna, advertía Sartre, era que quería que todos fueran iguales, es decir, burgueses. Y concluía: "Uno se vuelve burgués al elegir, de una vez para siempre, la visión analítica del mundo, la cual pretende imponerse sobre todo hombre", capitalista o comunista, oriental u occidental, negro o blanco.[732]

En cambio, el hombre de la era posmoderna debía buscar un auténtico individualismo, el producto de lo que Sartre llama su situación total. "El hombre", declaró en uno de sus pronunciamientos más influyentes, "es sólo una situación", una síntesis de sus experiencias, afectos y deseos en cualquier momento particular: "Estamos convencidos de que el enfoque analítico ha muerto, y de que hoy su único papel consiste en atentar contra la conciencia revolucionaria y aislar a los hombres para favorecer a las clases privilegiadas". El hombre "debe liberarse por completo, es decir convertirse en otro, trabajando sobre su constitución biológica y sus condiciones económicas, sobre sus complejos sexuales y su realidad política".

Los intelectuales desempeñan un papel decisivo en este nuevo despertar del ser pleno del hombre "y el objetivo mediato que nos planteamos", la liberación total respecto de la racionalidad burguesa. Como Marcuse, Sartre proponía un papel positivo y uno negativo para el crítico moderno. "Al tomar partido" en los conflictos políticos del día, declaró, los intelectuales y escritores se colocan en su situación total. Convierten la contemplación en acción y poder. Al volver a la gente "consciente de los valores eternos implícitos en estos debates sociales y políticos", cumplen su propósito en el mundo. Tocan "la eternidad".

Por un breve instante Sartre pareció internarse en territorio desconocido, en una versión modernista del humanismo. Pero en 1950 su afán de evitar el abrazo del inauténtico mundo burgués lo arrojó a los brazos del Partido Comunista. El y otros luego afirmarían que este cambio obedecía a la verdad del marxismo. "No es culpa mía si la realidad es marxista", diría Sartre con gesto desdeñoso.[733] Pero Sartre nunca leyó a Marx con mucha atención. Su versión del comunismo se relacionaba menos con la liberación mediante la lucha de clases que con un ideal heroico personal. Aunque su famosa conferencia había provocado una airada réplica de su ex mentor, Heidegger, quien lo acusó de aguar "la filosofía de la Existencia" para las masas, la influencia de Heidegger nunca lo abandonó. El joven colega de Sartre, Maurice Merleau-Ponty, le mostró cómo un compromiso con el comunismo podía satisfacer las condiciones que Heidegger había fijado para el compromiso político como forma de libertad espiritual.

Maurice Merleau-Ponty había recorrido el típico terreno intelectual de los años 30, desde Husserl y Nietzsche hasta Kojève y Heidegger, pero sin mayores resultados. Durante la guerra conoció a Sartre. El aristocrático Merleau-Ponty se sumó al círculo bohemio de Sartre en la Rive Gauche y se convirtió en su brazo derecho intelectual, actuando como coeditor de *Les Temps Modernes*. Su *Humanismo y terror* (1948) allanó el camino para la improbable fusión del stalinismo con el humanismo existencialista de Sartre. Su argumento básico era engañosamente simple. No es posible prever el futuro, ni siquiera con la ayuda del marxismo, pues el futuro depende de decisiones y acciones individuales. Sin embargo, en ciertos momentos, cuando "el terreno tradicional de una nación o sociedad se desmorona, para bien o para mal, el hombre debe reconstruir las relaciones humanas". Está obligado a elegir entre dos extremos. Merleau-Ponty sugería que la política de la Guerra Fría se había convertido en una clásica situación límite que requería "decisiones fundamentales de los hombres donde el riesgo es total".[734]

De cualquier modo, la política es una especie de apuesta; si una política o ideología fracasa, sus defensores son vilipendiados. Si tiene éxito, la crueldad y la violencia que la acompañaron pasan al olvido, como en la celebración de la toma de la Bastilla como festivo nacional de Francia. Y como "la violencia es el origen común de todos los regímenes" y "ni siquiera la suma de las revoluciones triunfantes ha derramado tanta sangre como los imperios ... deberíamos optar por la violencia revolucionaria porque tiene un futuro humanista". La violencia y el terror del stalinismo eran sólo una forma más flagrante y "honesta" de la violencia y el terror propios del capitalismo liberal. "La pureza de los principios [liberales] no sólo tolera sino que exige violencia", salmodiaba Merleau-Ponty. Por ende, "un régimen que reconoce su violencia podría tener una humanidad más genuina" que los del Occidente burgués, que tratan de ocultarla invocando el imperio de la ley.[735]

Al alabar la violencia "humanista" marxista, Merleau-Ponty no decía sólo que el fin justifica los medios. Estaba preparando el terreno para la siguiente etapa del pesimismo cultural francés, incluido el de Sartre. Las instituciones, los individuos y los regímenes políticos que ignoran o infringen las normas civilizadas de Occidente pueden, *por ese mismo acto*, alardear de superioridad moral sobre los occidentales. En última instancia, ese principio proviene del nihilismo vitalista de Nietzsche, donde la ausencia de escrúpulos morales es signo de salud espiritual. También refleja la creencia

heideggeriana en la relevancia del acto por el cual el individuo elige valores, al margen de esos valores y sus consecuencias para otros seres humanos.

Al final de la guerra Sartre rechazaba el comunismo, mientras que los periodistas comunistas repudiaban el existencialismo como una ideología burguesa y lanzaban feroces ataques contra el círculo de *Les Temps Modernes*. En 1948 Sartre fundó la Asamblea Democrática Revolucionaria (RPR) para trazar una nueva senda que alejara a los progresistas y los intelectuales europeos de los conflictos de la Guerra Fría y los condujera hacia "una nueva libertad reforzada por la justicia social". Pero luego Sartre se desplazó hacia el antianticomunismo, atacando la hipocresía de las instituciones capitalistas modernas mientras evitaba toda crítica directa a la Unión Soviética. En 1949 rehusó aparecer en las reuniones del RPR, adonde asistían importantes anticomunistas e incluso socialistas como Sidney Hook. Había decidido que la verdadera amenaza para Europa no era la dominación soviética sino la americanización, etapa culminante de los valores occidentales burgueses. En 1952 publicó un ensayo titulado "El comunismo y la paz", manifestando que coincidía con Merleau-Ponty en que la autenticidad moral exigía que "debemos llevar a cabo la política del Partido Comunista".[736]

A partir de 1952 *Les Temps Modernes* se convirtió virtualmente en un órgano partidario. Acusaba de mentirosos a los que mencionaban informes sobre los campos de trabajo soviéticos y sus atrocidades, como Arthur Koestler; si les presentaban pruebas irrefutables de que los informes eran fidedignos, Sartre y Merleau-Ponty argumentaban que los intentos soviéticos de ocultar esos hechos demostraban que al menos estaban avergonzados de tener que recurrir a la policía secreta y las prisiones, mientras que éstas formaban parte desembozada e integral de Occidente.* Sin embargo, el acercamiento de Sartre al stalinismo nacía menos de la admiración por la Unión Soviética –aunque dio abundantes pruebas de ello, pues después de viajar a Rusia en 1954 declaró que "existe en la URSS total libertad de crítica"– que del repudio por sus enemigos occidentales, sobre todo Estados Unidos.

* En 1959 Sartre también había perfeccionado el lenguaje de la culpa colectiva en discusiones acerca del Occidente y el Tercer Mundo: "Toda la sociedad francesa es responsable de la Guerra de Argelia, y del modo en que se conduce (torturas, campos de encarcelamiento, etc.), toda la sociedad, incluidos los hombres y mujeres que nunca dejaron de protestar contra ella".

Estados Unidos se convirtió en blanco de todas las críticas e insultos que los intelectuales arrojaban contra la sociedad burguesa europea. Era el epítome de lo que un miembro del círculo de Sartre, Henri Lefebvre, llamaba "la sociedad burocrática del consumo controlado". Un editorial del periódico procomunista *Esprit* resumía no sólo la posición de Sartre sino la de otros intelectuales franceses: "¿Qué se puede esperar de una civilización que constituye una caricatura de las tradiciones espirituales occidentales e impulsa la humanidad hacia una existencia horizontal, despojada de trascendencia y hondura?"[737] Aunque rompió públicamente con Moscú cuatro años después, Sartre siguió proclamando que el Occidente industrializado moderno no tenía nada que ofrecer como sustituto. Y en 1975 observaría: "Llegué a pensar que durante los años de la Guerra Fría los comunistas tenían razón. La URSS –pese a los errores que sabemos que cometió– aún no estaba en posición de defenderse contra Estados Unidos ... Por eso respaldábamos lo que decían los comunistas, porque sus objeciones generales contra los Estados Unidos eran las mismas que las nuestras".[738]

Como los "errores" de la URSS (que incluían el asesinato de millones de ciudadanos soviéticos) le impedían convertirse en baluarte político existencialista, Sartre tuvo que habérselas solo con el coloso americano.

Esto parece contradecir el argumento que Merleau-Ponty planteaba en *Humanismo y terror* acerca de la "honestidad" de los gobiernos marxistas en su uso de la violencia represiva. Pero en estas cuestiones la coherencia importaba menos que una réplica efectiva a las críticas contra la Unión Soviética.

Estados Unidos estaba montando un imperio global, advertía, por medio del control de una red tecnológica de comunicaciones masivas y del "sistema económico mundial". "Este mundo único", como lo describía Sartre, era una pesadilla de hegemonía política y cultural americana que permitía al seis por ciento de la población del mundo dominar al noventa y cuatro por ciento restante.[739] Comenzó a buscar alternativas humanistas en otros países marxistas, como la Yugoslavia de Tito, la Cuba de Castro, el Vietnam del Norte de Ho Chi Minh (declarando en 1967 que "los vietnamitas luchan por todos los hombres, y los americanos contra todos los hombres") y más tarde la China de Mao.[740] También emprendió otras cruzadas antioccidentales. Encabezó campañas de intelectuales izquierdistas contra la guerra francesa en Argelia en 1954-1956 y abrazó la causa de los rebeldes marxistas del FLN, lo cual condujo a su amistad con Frantz Fanon.

En mayo de 1968 los estudiantes universitarios franceses de París y otras partes iniciaron una huelga masiva y organizaron una serie de manifestaciones contra el gobierno. Cuando se les sumaron obreros de la industria automotriz francesa, la posibilidad de que una huelga general y una revolución conmovieran al establishment burgués parecía genuina, al menos para los intelectuales franceses de izquierda. Sartre estaba eufórico; fue a hablar con los estudiantes, que reverenciaban a ese sesentón que había escrito *A puerta cerrada, El ser y la nada* y la *Crítica de la razón dialéctica.* Hasta sus lemas y afiches parecían un eco de su filosofía, incluido uno que decía: "No queremos saber nada con un mundo donde el hambre sólo se puede cambiar por el aburrimiento".

Cuando las manifestaciones se convirtieron en disturbios, Sartre habló por la radio nacional en defensa de los estudiantes: "Los estudiantes representan la única fuerza antiburguesa de nuestros fofos países occidentales ... Estos jóvenes no quieren compartir ... nuestra cobardía, nuestra fatiga, nuestra pereza y servilismo". Los estudiantes comprendían "que la vieja sociedad burguesa estaba condenada", escribiría después, "y sólo se protegía de la muerte con las porras de los policías".[741]

Lamentablemente la crisis se disipó y los disturbios cesaron. Los obreros de Renault suspendieron la huelga, los estudiantes regresaron al aula y la sociedad "condenada" sobrevivió, demostrando nuevamente su resistencia. Esta resistencia desconcertaba a Sartre. Más tarde explicaría: "Durante dos años, después de mayo del 68, aún trataba de entender qué había pasado". Al fin decidió que la revolución no había fracasado. Los estudiantes franceses no buscaban el poder en el sentido revolucionario clásico de 1789 ó 1917, sino la abolición del poder; en términos modernos, esto significaba el final de todas las restricciones y relaciones socioeconómicas burguesas: "Para ellos, y hoy para nosotros, lo que se debe abolir es la estructura social misma, pues permite el ejercicio del poder".

Por tanto, como declaró en una autoentrevista de 1975, se negaba a ser pesimista. Estaba seguro de que se aproximaba una revolución más grande, donde "todos los poderes se han eliminado porque cada individuo tiene plena posesión de sí mismo", y un comienzo nuevo y más profundo de lo que él, Heidegger o cualquier otro podían imaginar.[742]

MICHEL FOUCAULT: LA RAZON, EL PODER Y EL FINAL DEL HOMBRE

> Era libre, lo cual significaba que no podía buscar ayuda dentro ni fuera de sí mismo contra su propia libertad. Se asomó al abismo y sintió vértigo al mirar.
>
> –J.-P. Sartre, *Baudelaire*

Uno de los grupos de estudiantes radicales que llamaron la atención de Sartre era la Izquierda Proletaria, una célula revolucionaria maoísta. Cuando el gobierno intentó cerrar su periódico de propaganda, *La Cause du Peuple* (que llevaba un gran retrato de Mao en el *masthead),* Sartre aportó su prestigio a la causa. Se convirtió en director honorario y empezó a entregar ejemplares en las esquinas de París, rodeado por equipos de televisión. Lo que atraía a Sartre era su lema revolucionario: "Violencia, espontaneidad y moralidad". Para los maoístas franceses la "sociedad moral" era una sociedad donde "el hombre, ya no alienado, podrá encontrarse a sí mismo en su verdadera relación con el grupo".[743]

Los maoístas también habían llamado la atención de otro joven intelectual radical, Michel Foucault. Con su cabeza rapada, sus gafas sin montura, su chaqueta de cuero y su jersey blanco, Foucault resultaba extraño junto a los maoístas pelilargos y el desaliñado Sartre. Para Foucault, como para Sartre, 1968 había sido un despertar político. Pero su visión de un nuevo comienzo para el hombre moderno era, en todo caso, aún más radical y nietzscheana.

Foucault proponía nada menos que un trastocamiento total de las nociones de razón y sinrazón, de verdad y falsedad, e incluso del ser humano como ser espiritual y mental. Creía que aun la versión sartriana del hombre totalmente comprometido y totalmente libre era, como la noción burguesa del individuo, "un invento reciente" y una ilusión. La imagen occidental del hombre, había escrito Foucault dos años antes de la explosión de 1968, al fin "sería borrada, como un rostro dibujado en la arena a orillas del mar".[744]

En 1945, año en que Sartre dictó la conferencia "El existencialismo es un humanismo", Michel Foucault, con diecinueve años, llegaba al prestigioso Lycée Henri IV de París, disponiéndose a ingresar en la universidad. Su educación en el liceo y la universidad coincidieron con el ápice de la influencia de Sartre: su mentor, Jean Hyppolite, admiraba al filósofo, y sus compañeros Gilles Deleuze y Michel Tournier habían logrado asistir a la memorable conferencia. Pero Foucault se sentía atraído por el mensaje más tajante y austero de los

predecesores alemanes de Sartre. En 1947 Martin Heidegger, ahora en desgracia, escribió un furioso ataque contra el humanismo existencialista de Sartre, alegando que era inadecuado para enfrentar la crisis del hombre moderno, presa de la tecnología y la cultura de masas. Todas las formas de humanismo, proclamaba Heidegger, llevan inevitablemente a la metafísica, pues suponen un ser humano con una naturaleza racional fija. En vez de liberar al hombre, la visión humanista reduce las infinitas posibilidades del Ser a la opaca y mutilada criatura de la era moderna.

Para Foucault, el verdadero rostro de esa borrosa criatura aparecía revelado en la célebre obra *Esperando a Godot* de Samuel Beckett, que se inauguró en París en 1953 y definió el nuevo teatro de posguerra. Los personajes de Beckett eran el último hombre de la modernidad tal como lo describían Nietzsche y Heidegger, esperando esa "metafísica de la presencia", Godot (o *God*, Dios), que nunca llega. Entretanto se encuentran sin nada que hacer, nada que decir. Ocultan su angustia en un torrente de cháchara pomposa y descabellada, esperando en vano que se les revele el misterio de la vida.

Luego Foucault admitió que la obra había sido una revelación que le permitió romper con una escena intelectual francesa que en el momento parecía limitada a "un horizonte que consistía en marxismo, existencialismo y fenomenología [alemana]".[745] Lo inspiró para moverse en una dirección intelectual muy diferente, rechazando a Sartre no porque fuera prostalinista o antioccidental sino porque su filosofía aún contenía la misma premisa obsoleta acerca del hombre como un sujeto que se contempla a sí mismo. La imagen occidental moderna del hombre, afirmaría Foucault, "no es una proposición a defender sino un producto de procesos sociohistóricos", es decir, de la civilización capitalista.

En *Las palabras y las cosas* (1966) Foucault expuso su versión del pesimismo cultural en forma de ensayo histórico. El hombre occidental, con su naturaleza moral autocontemplativa e innata, era la creación privilegiada de aquello que Foucault denominaba "la época clásica", el siglo diecisiete y el Iluminismo, con su enfoque secular. Al igual que en la Escuela de Francfort (con la cual Foucault demostraría ciertas afinidades), la razón iluminista se convierte en un despiadado instrumento de disección que destruye la vida y un análisis que a la postre demuele aquello que crea. Esto incluye su historia de sí mismo como "historia del hombre", en otras palabras, la historia de la sociedad civil.

La fascinación del siglo diecinueve por la historia, encarnada

en figuras como Hegel, Ranke y Burckhardt, revelaba que todas las actividades humanas –trabajo, arte, política, e incluso pensamiento, habla y escritura– son meras etapas sucesivas de un proceso temporal continuo sobre el cual los individuos no ejercen ningún control. La búsqueda histórica occidental de los orígenes demostraba la relatividad de sus propios conceptos y valores: "Ninguno de los contenidos analizados [por la filosofía, la sociología, la psicología y la antropología] puede permanecer estable en sí mismo o escapar del movimiento de la Historia", explicaba Foucault.[746]

"La Historia constituye, pues", anunciaba Foucault, "los límites cronológicos y geográficos" de la antropología, la sociología y las otras "ciencias del hombre". Pero la historia también las rodea "con una frontera que las limita y destruye, desde el comienzo, su pretensión de validez dentro del elemento de universalidad". En otras palabras, *toda* historia es nietzscheana; el impulso historicista destruye toda noción acerca de la posición privilegiada del hombre occidental al revelar los diversos puntos temporales en que comenzaron sus premisas, creencias y valores, y por implicación, dónde terminarán. Foucault llegaba a la conclusión de que "el ser humano ya no tiene historia; o mejor dicho, dado que habla, trabaja y vive, se encuentra entretejido en su propio ser con historias que no están subordinadas a él ni son homogéneas con él". Para Foucault, el individuo se encuentra sometido a una nueva forma de alienación, más profunda de lo que pudieron haber concebido Marx o la Escuela de Francfort. Está alienado desde el momento en que entra en *cualquier* relación o estructura institucional que se pueda analizar o explicar en términos históricos, incluido su conocimiento de sí mismo.

Para Foucault formar parte de la "historia" significa estar atrapado en una "finitud" artificial (una observación que Platón y san Agustín habrían apreciado). Como "todo conocimiento está arraigado en una vida, una sociedad y un lenguaje que tiene una historia", todo lo que sabemos o hacemos forma parte de la misma trampa. En cambio, pensaba Foucault, uno debía buscar la libertad más allá de la imagen del hombre como ser racional, pues ésta había sido "creada" por las mismas estructuras totalizadoras de las cuales uno deseaba escapar: "Extrañamente, el hombre ... quizá sólo sea una grieta en el orden de las cosas ... Es reconfortante y tranquilizador pensar que el hombre es sólo una invención reciente, una figura que aún no tiene doscientos años, una nueva arruga ... y que desaparecerá de nuevo".[747] Esta conclusión provocó aullidos de furia en la izquierda existencialista.

No obstante, Foucault sólo llevaba los supuestos existencialistas a su conclusión lógica: la libertad frente al Occidente burgués también debía requerir la libertad frente a su producto más representativo, el hombre occidental. Y Foucault creía, como Sartre y los existencialistas, que el individuo libre aún podía resurgir del colapso de la modernidad occidental, pero despojado de su falsa humanidad. Como alternativa, Foucault acudió a dos personajes del surrealismo de los años 20, Georges Bataille y Antonin Artaud. Bataille y Artaud unían el nihilismo iconoclasta de Nietzsche con las imágenes de muerte y violencia de la poesía de Charles Baudelaire y sus discípulos decadentes. Proponían el rechazo de todas las formas de la razón y la moral como restricciones intolerables para la libertad creativa del individuo. El sadismo, el sexo, la violencia y la locura poseen un valor fundamental en sí mismos, proclamaban Artaud y Bataille, como crudas expresiones del instinto vital del hombre, el cual la sociedad burguesa trata de contener y reprimir.

La superación nietzscheana de todos los valores se convirtió para ellos, y luego para Foucault, en un incesante programa de "transgresión", una declaración de guerra contra la sociedad mediante una celebración del crimen y el desvío sexual. El hombre nietzscheano francés convierte el mundo en lo que Artaud llamaba "teatro de la crueldad".

En 1947 Artaud escribía: "Hace mucho tiempo que no ejerzo control sobre mi mente, y mi subconsciente me gobierna con impulsos que llegan desde las honduras de mis ataques de nervios y la agitación de mi sangre". La mente subconsciente retiene nuestras energías vitales más profundas, como había reconocido Freud; pero para Artaud esos instintos constituyen el yo verdadero del hombre, no su aspecto primitivo o amorfo. El criminal nato de Lombroso es el ser humano en su expresión más vital y cabal, cuyas energías se liberan "como puñaladas o centellas en un cielo encapotado". Los actos que la civilización considera aberrantes y malignos son, declaraba Artaud de manera nietzscheana, las formas más altas de vida: "Dado que la vida implica extensión, grosor, pesadez y materia, implica, como consecuencia directa, el mal y todo aquello que es inherente al mal". El héroe (o antihéroe) de los nietzscheanos franceses era el marqués de Sade; su historia de atrocidades sexuales y locura se celebraba como ejemplo épico de la lucha del hombre contra la racionalización y las fuerzas autolimitadoras de la civilización.[748]

La locura como forma de libertad se constituyó en premisa básica

del trabajo más leído de Foucault, *El nacimiento de la clínica* (1961). La dicotomía es significativa; en el Occidente precapitalista de la Edad Media y el Renacimiento, sostenía Foucault, la locura se interpretaba como parte de la condición humana, incluso como un comentario irónico acerca de las pretensiones humanas de autonomía y poder. Luego la edad clásica definió la locura como enemiga de la razón y por ende de la humanidad, imponiendo una rígida y brutal segregación de los dementes y otros "desviados" en manicomios y hospitales. Ese proceso de "confinamiento" –la clasificación, segregación y exclusión de aquello que parece extraño y por tanto amenazador para el yo racionalizador– definía para Foucault la mente iluminista y la civilización moderna. Toda la sociedad moderna es, para Foucault, una cárcel cuyo prisionero es el hombre moderno.

"Las estructuras masivas de la sociedad burguesa y sus valores: las relaciones familia-hijo, centradas en el tema de la autoridad paterna; las relaciones transgresión-castigo, centradas en el tema de la justicia inmediata; las relaciones locura-trastorno, centradas en el tema del orden social y moral" son creaciones del poder desencadenado de la razón clasificadora, discriminadora y segregadora de la sociedad occidental.[749] Frente a la razón analítica occidental, Foucault llegaba a la misma conclusión que sus predecesores. La difusión de la razón es un proceso totalizador; todo lleva su impronta inequívoca. Sin embargo, las críticas de Foucault no están presentadas como densos tratados filosóficos sino como una serie de historias o "genealogías" nietzscheanas, las cuales revelan los orígenes históricos de las "normas estructuradas de la existencia" de la vida moderna una por una.

El proyecto filosófico de Foucault era lo que Heidegger había denominado *Abbau*, una demolición, desmoronamiento o "deconstrucción". La deconstrucción de Foucault no perdona a nadie, ni siquiera a Marx, que resulta ser sólo otro "pez en el agua" del pensamiento burgués decimonónico. Para Foucault la historia refleja una y otra vez los patrones de dominio de la razón occidental, como "los códigos fundamentales de una cultura ... gobernando su lenguaje, sus esquemas de percepción, sus intercambios, sus técnicas, sus valores, su jerarquía de prácticas". Estas normas culturales no admiten excepciones y aplastan todo a su paso, incluyendo en última instancia a su presunto beneficiario, el individuo. En la sociedad occidental, el poder disciplinante de la razón "ahora llega al núcleo mismo del individuo, toca su cuerpo, invade sus gestos, sus actitudes, su discurso".[750]

Pero en su nivel más profundo, la historia de Foucault es también una historia vitalista en la tradición de Nietzsche y Gobineau. La fuerza impulsora de esta razón occidental totalizadora es la voluntad de poder. Su disciplina social, como sus nociones de conocimiento, son meras expresiones de esa voluntad de poder: "Las relaciones de poder que funcionan en una sociedad como la nuestra reposan esencialmente sobre una definida relación de fuerzas que se establece en un momento determinado, históricamente identificable, en la guerra y por la guerra". La sociedad burguesa, como la civilización aria de Gobineau, está configurada por los fuertes y para los fuertes. No obstante, para Foucault "los fuertes" no son una elite racial, ni siquiera los seres humanos; sino el instinto de orden y disciplina, que es "reinscrito en las instituciones sociales, en las desigualdades económicas, en el lenguaje, en el cuerpo mismo de cada uno de nosotros".[751]

Si Foucault atacaba la imagen occidental convencional del hombre, era precisamente porque creía que subordinaba nuestra voluntad de poder personal a la de otros. "El humanismo es todo aquello de la civilización occidental que restringe el *deseo de poder*", es decir nuestra propia voluntad de poder. Un doble movimiento –la razón como voluntad de poder, la transgresión como desafío vitalista del individuo a esa voluntad de poder– atraviesa todos los libros de Foucault. Después de *Las palabras y las cosas* su empresa deconstructiva expandió rápidamente sus alcances, desmantelando los cimientos del discurso científico racional en psiquiatría, historia, derecho y justicia y en el lenguaje mismo. Cada ejemplo de la busca de conocimiento del hombre occidental resulta ser una mera construcción de discursos de poder, o "prácticas" de disciplina y dominio sobre víctimas incautas.[752]

Los libros de Foucault impresionaron y abrumaron a sus lectores con su apariencia de cuidadosa erudición e investigación (aunque en realidad esa erudición era defectuosa, incluso mendaz, en puntos cruciales), creando un nuevo y estimulante género para los pesimistas culturales de todas partes.[753] "Uno debe realizar un análisis ascendente del poder", dijo más tarde Foucault, "es decir, partir de sus mecanismos infinitesimales", incluidos algunos aparentemente inocuos, como la familia occidental, su mobiliario, sus hábitos alimenticios, incluso sus nociones de higiene personal, "que tienen su propia historia" y son "investidos, colonizados, utilizados, remitidos, desplazados, extendidos por mecanismos mucho más generales y por formas de dominio global".[754]

Hasta la noción de verdad era una estratagema de poder: "Estamos

sometidos a la producción de la verdad por medio del poder y no podemos ejercer el poder sino por medio de la producción de la verdad". Foucault añadía que esto "sucede en toda sociedad" pero en el Occidente moderno cobra formas particularmente sistemáticas y totalitarias: "El poder nunca cesa su interrogación, su inquisición ... En última instancia, debemos producir verdad tal como producimos riqueza". En todo caso, "el poder está por doquier, es producido de un momento al otro, en cada punto, o mejor dicho en cada relación de un punto al otro".[755]

Aunque Foucault tenía ciertas afinidades con Adorno y Marcuse en su visión de la sociedad y la racionalidad occidentales como totalitarias, se internó aún más en el desierto nietzscheano. No es posible escapar, a su juicio, de la cultura de vigilancia y confinamiento de la civilización. Como ratas en una jaula de laboratorio, somos sometidos a la "supervisión del más pequeño fragmento de la vida y el cuerpo ... en el contexto de la escuela, las barracas, el hospital o el taller".[756] El sueño de libertad de Sartre, el Ser-en-sí, es para Foucault otro callejón sin salida; los personajes que reconocen su "situación total" son aquellas ratas a las que las presiones implacables de ese confinamiento y dominio han llevado a un rencor y un furor irreflexivos. Aun en su rebelión están atascadas en la jaula, como todos los demás.

El último proyecto de Foucault, *La historia de la sexualidad*, iniciado en 1976, sugería que aun nuestros deseos sexuales son sólo el nivel más profundo de la tiranía que el poder como voluntad de poder nos impone por medio de una jerarquía rígida de placeres corporales aceptables. Foucault decidió que la actitud represiva burguesa hacia el sexo no se podía erradicar en un gesto de liberación personal, como creía Marcuse. Todas las formas de deseo sexual "normal", desde la dicha matrimonial y la heterosexualidad hasta la masturbación y aun la homosexualidad del propio Foucault, eran meros modos de complicidad en nuestro confinamiento. Pero como el sexo representa la voluntad de poder en su límite definitivo y más profundo, como las cloacas subterráneas de una gran y reluciente metrópolis, Foucault sugería que brindaba una vía de escape. Podíamos levantar la tapa de metal, por así decirlo, y subir a una nueva realidad.

Durante sus visitas a Estados Unidos a fines de los 70, Foucault quedó fascinado con el ambiente gay de San Francisco, con sus casas de baño, sus bares con cueros, cadenas y látigos, sus *glory holes* y sus ritos sadomasoquistas. El sexo sadomasoquista, ante todo, representaba lo que Foucault llamaba una "experiencia limítrofe",

una situación límite existencialista donde las fuerzas vitalistas del yo podían romper con la "falsificación" del sexo centrado en la genitalidad. Foucault había llegado a creer lo que Artaud había sostenido en los 40, que "el cuerpo humano es una batería eléctrica cuyas descargas han sido castradas y reprimidas" por tabúes civilizados. Eso incluía el acto de infligir y padecer el dolor en un rito sexual donde, como comentaba otro celebrante de la escena sadomasoquista gay, "la experiencia del sufrimiento extremo nos señala las fronteras de la conducta humana".*[757]

Bajo el látigo o la argolla de hierro, el cuerpo se convierte en un campo energético para un "juego de verdad" nietzscheano. Para Foucault, todas las relaciones, aun con nuestro cuerpo, forman parte de esa lucha por el poder; no hay punto de referencia fuera de ellas ni constreñimientos morales válidos sobre la *libido dominandi* mientras busca el poder y "la no existencia de la gratificación, repetida sin pausa". Cuando Foucault supo que había contraído el sida como resultado de su busca de la transgresión sexual, eso también se convirtió en otra experiencia limítrofe: la sexualidad como una forma de muerte, así como el poder de dar muerte a otros a través de la sexualidad. Después de contraer el sida, Michel Foucault siguió asistiendo a sus orgías gay durante al menos dos años (de 1982 a 1984), contagiando a sabiendas la enfermedad a sus parejas anónimas. "Estamos inventando nuevos placeres más allá del sexo", declaró en una entrevista. En este caso, el sexo como homicidio.[758]

Si la historia personal de Foucault parece escalofriante, es sólo porque llevó su filosofía a su extremo lógico. Como declaró un biógrafo, "Foucault se tomaba muy en serio la exhortación nietzscheana de convertirse 'en lo que se es'", es decir, un ser cuyo núcleo es su propia voluntad de poder.[759] En el nihilismo de Foucault, debemos destruir cada vestigio de nosotros que sea modelado por los demás: nuestra identidad política, cultural y sexual, nuestra noción del bien y del mal, de la cordura y la locura, aun de lo verdadero y falso, todo se desvanece. En última instancia se desvanece la persona y sólo queda una espasmódica voluntad de poder cuya única justificación –como en el caso del guerrero ario de Gobineau o del transgresor "maligno" de Artaud– es su propia existencia. "No soy de vuestro mundo –escribió Artaud–, el mío es

* Aun la castración erótica ritual puede servir como transgresión en este sentido, una "descentralización del sujeto" que libera al individuo de los convencionalismos de una sexualidad genital.

el otro lado de todo aquello que es, sabe y es consciente de sí, desea y se hace a sí mismo."

MASCARAS BLANCAS, VIOLENCIA NEGRA: FRANTZ FANON

La historia es la historia del esclavo trabajador.
–Alexandre Kojève

El gusto por la violencia y la acción como antídoto contra el malestar cultural se convirtió en parte del pesimismo cultural francés. Modeló decisivamente la orientación política, que en el período de posguerra significaba la izquierda. Sartre se había vuelto contra los socialistas y el Partido Comunista francés porque, según decía, ya no parecían interesados en el "sólido principio" de la revolución violenta. "En los años 60", se quejaba, "ya nadie hablaba de violencia", mientras que Sartre hablaba de ella continuamente. Pregonaba la "violencia necesaria" ante sus estudiantes y su público de radio y televisión, explicando que los asesinatos y crímenes cometidos por los pueblos e individuos oprimidos no eran violencia, sino respuestas justificables ante su situación total en la sociedad burguesa.

Foucault, que definía al Occidente moderno como "la guerra por otros medios" se acercó a los maoístas de la Izquierda Proletaria precisamente porque defendían el terrorismo como "justicia popular". Foucault los exhortaba a participar en actos fortuitos de violencia contra sus opresores burgueses, fueran culpables o inocentes. Explicaba sombríamente que la noción de culpa e inocencia formaba parte de la sociedad "carcelaria" del Occidente burgués. Citaba como ejemplos de justicia popular la Matanza de Setiembre de 1792, durante la Revolución Francesa, y la "vieja costumbre germánica" de clavar "la cabeza de un enemigo en una estaca, a modo de escarmiento".[760]

Pero la figura más asociada con el poder liberador de la violencia era Frantz Fanon. Amigo y admirador de Jean-Paul Sartre, Fanon coincidía con el ataque francés de posguerra contra la racionalidad occidental. Fanon identificaba ese proceso totalizador occidental corrupto con el colonialismo y el imperialismo. Su convocatoria a un estallido de "violencia sagrada" contra el colonialismo europeo, encabezado por un empobrecido y desarraigado *lumpenproletariat* tercermundista de *fellahin*, dio una fuerza nueva e intelectualmente respetable a la visión de Marcus Garvey de una apocalíptica guerra

racial. Los ritos de esa violencia sagrada –revoluciones, atentados, secuestros, coches-bomba y la quema de "collares" hechos con llantas– se veían como actos de autenticidad existencial que arrasarían con el imperio de la mala fe occidental.

Nacido en 1926 en la Martinica francesa, Frantz Fanon pertenecía a lo que Du Bois habría llamado el "décimo talentoso" de los negros francófonos de clase media de las Indias Occidentales. Sirvió gallardamente en las fuerzas de la Francia libre durante la Segunda Guerra Mundial, estudió filosofía y psicología en la Sorbona de París, se diplomó en medicina y trabajó en un importante hospital de la Argelia francesa. Sin embargo, como en el caso de Du Bois, su raza le impedía ser plenamente aceptado por los europeos que admiraba. Esto le provocó resentimiento, y explicar el rechazo se transformó en una pasión abrasadora.[761] La raza se había convertido en tema determinante de su vida, y la razón no estaba en él, decidió, sino en la naturaleza de la cultura occidental.

Su primer libro, *Caras negras, máscaras blancas* (1954), afirmaba que la civilización no sólo reprimía sus propias pasiones, como había dicho Freud, sino las pasiones de los pueblos colonizados. Los europeos blancos intuían la vitalidad y la salud cultural de las razas no blancas, sobre todo los negros como Fanon, y por tanto las sometían a una posición subalterna. Los blancos enseñaban al intelectual no blanco a considerar que su propia cultura era inferior y carecía de valores "civilizados". Al aceptar esta denigración de su cultura, el intelectual no blanco negaba su propia humanidad. Se volvía neurótico, explicaba Fanon con detalle clínico, y permitía que los temores inconscientes del blanco ante la vitalidad le impusieran opciones vitales ajenas.

El profesor de francés de su escuela secundaria, el poeta Aimé Césaire, ya había definido este tema en el molde existencialista de Sartre. El intelectual no blanco enfrentaba el mismo dilema que el burgués farsante de Sartre, y fingía que era otra persona para evadir el "absurdo" del dominio colonial blanco. En cambio, decía Césaire, debía recobrar su identidad genuina y auténtica, lo que él y el poeta senegalés Louis Senghor llamaban *negritude*.

El movimiento de la "negritud" comenzó en París en los años 20, entre intelectuales negros del Africa y del Caribe que procuraban descubrir una identidad cultural en sus antepasados africanos comunes. Intentaban construir retrospectivamente una *Kultur* negra vitalista para enfrentarla a la civilización occidental imperialista. Louis Senghor, por ejemplo, hablaba de las *forces vitales* –"este zumbido en tus piernas, esta elevación de la savia / que hincha los

capullos en la ingle de los jóvenes"– que constituían la base de toda la sociedad precolonial africana. Césaire consideraba que Occidente estaba "decadente y enfermo" por sus divisiones clasistas y sus imperios coloniales explotadores: "Una civilización que se burla de sus principios es una civilización moribunda". Para Césaire y Senghor, la negritud presentaba el mismo carácter racial unificador que el germanismo arioteutónico; como el *soul* de Du Bois, la raza no era biológica, sino la fuerza espiritual sagrada que con el tiempo debía derrotar a su enemigo, la *Zivilisation* blanca.[762]

"No sólo he encontrado mi situación, sino a mí mismo", declaró Fanon al describir su descubrimiento de la poesía de Césaire. "Siento en mí un alma tan grande como el mundo, un alma tan profunda como los ríos más profundos, y mi pecho se hincha hasta la infinitud. Y luego", añadía amargamente, "y luego ellos [los blancos] me recomiendan el pudor de un hombre enfermo."[763] Entretanto, el proceso de descolonización ya estaba en marcha. En mayo de 1945 la matanza de Setif en la Argelia francesa costó la vida de seis mil musulmanes; en 1947 un levantamiento en Madagascar fue aplastado con brutal rigor, con casi ochenta mil muertes. Un año después estalló la guerra contra el dominio francés en Indochina. Para Césaire y los otros artistas de la negritud, el rebelde existencial de Sartre era ahora el revolucionario anticolonialista.[764]

En 1948 Sartre publicó una antología de poemas de Senghor, Césaire y otros escritores de la negritud titulada *Orfeo negro*, la cual dio gran publicidad y prestigio al movimiento anticolonial. Sartre reveló que la negritud era el Ser-en-sí heideggeriano, desbordante de creatividad y autenticidad.*[765] Previsiblemente el hombre negro (que significaba el hombre no blanco) posee todas las virtudes que el estrecho, restringido e industrializado Occidente ha perdido: unidad con la naturaleza y compasión intuitiva por los demás, en contraste con el interés egoísta y racional. Pero Sartre también exponía por primera vez, ante un numeroso público, una noción cuya influencia aumentaría: el imperialismo no sólo era un sistema de control económico y político sino de control cultural sobre personas de color (Simone de Beauvoir prestaría el mismo servicio a las mujeres en *El segundo sexo*, un año después). La cultura europea tendía a los no blancos incautos una serie de trampas –institucionales, intelectuales y lingüísticas– que eran vehículos de mala fe blanca.[766]

* Al encontrarse con el africanismo negro, añade Sartre, "uno no puede sino pensar en la famosa distinción que establecía Bergson entre inteligencia e intuición".

Fanon se convirtió en admirador de Sartre después de leer el prefacio de *Orfeo negro*, aunque los dos sólo se conocieron en 1961. Entonces Fanon ya padecía la enfermedad que terminaría por matarlo. Acababa de terminar lo que sería su testamento político, *Los condenados de la Tierra*. Encomendó a su editor: "Pídale a Sartre que escriba un prefacio. Dígale que cada vez que me siento al escritorio, pienso en él [como alguien] que escribe cosas importantísimas para nuestro futuro pero que aún no ha encontrado lectores". Es decir, ningún lector genuino aparte de Fanon.

En *Los condenados de la Tierra* Fanon transformaba el Ser-para-sí sartriano en base de un apocalipsis revolucionario. La historia de Occidente había llegado al punto de la disolución final: "Venid, pues, camaradas; el juego europeo al fin ha terminado, debemos encontrar algo diferente". Fanon rechazaba la sugerencia de que los nuevos países de Africa y Asia debían adoptar el modelo occidental de "modernización": "Durante siglos han sofocado a casi toda la humanidad en nombre de una presunta experiencia espiritual". Ahora Europa "se precipita al abismo; haríamos bien en evitarlo con la mayor prisa posible".[767]

Para Fanon, la descolonización era la realidad última de la historia. El final del imperio europeo era "el encuentro de dos fuerzas, opuestas por naturaleza", que "cambiará el orden del mundo". El eje de esta revolución, afirmaba Fanon, no era la clase sino la raza. Burgués u obrero, el mundo blanco está unido en su opresión explotadora de los no blancos. Por otra parte, el mundo negro no está unido sino dividido. Hay una burguesía negra colonial, una clase parasitaria de lacayos que se han unido a la cultura y la economía blancas: en suma, Ser-para-otros. Estos son los apologistas de la no violencia y la negociación pacífica, y traicionan la verdadera libertad.

La fuerza liberadora de la revolución se encuentra en cambio entre los campesinos y los desposeídos, los auténticos condenados de la Tierra, que para Fanon son el *Volk*, un camino hacia la *Kultur* y la revolución. La base de una sociedad permanentemente politizada estará constituida por campesinos armados y no por proletarios industriales, precisamente porque son los más distantes e inmunes a la influencia corruptora de las instituciones e ideas occidentales. Este es el rostro vital del Tercer Mundo: "La descolonización es la verdadera creación de hombres nuevos ... el reemplazo de cierta 'especie' de hombres por otra". Es decir, el hombre creado por la sociedad –el amo y el nativo colonial– es reemplazado por el hombre creado por la liberación.[768]

No basta con la libertad política y económica frente a Occidente, afirmaba Fanon. La auténtica descolonización debe ser una destrucción completa de la cultura impuesta por los dominadores blancos, incluidos los objetivos de sus políticas e instituciones: nacionalidad, democracia e imperio de la ley. La descolonización *requiere* violencia para romper el hechizo totalizador. La libertad es "una lucha asesina y decisiva" y "nuestra misión histórica es aprobar todas las revueltas, todos los actos desesperados, todos aquellos intentos frustrados y ahogados en ríos de sangre". Este derramamiento de sangre es la recompensa justa por la violencia de la colonización: "Al dicho 'todos los nativos son iguales', la respuesta colonial: 'todos los colonizadores son iguales'". En las complicidades del sistema imperialista occidental, todos son culpables y nadie debe ser perdonado.

Fanon buscó en Aimé Césaire el modelo del rito purificador de la violencia revolucionaria:

> Corríamos como locos, estallaban disparos ... La sangre y el sudor nos refrescaban ... Luego vino el ataque contra la casa del amo ... Irrumpimos por las puertas ... La sala del amo estaba iluminada, y él estaba allí, muy tranquilo ... "Conque eres tú", dijo con mucha calma. Era yo, tan luego yo, y así se lo dije, el buen esclavo, el fiel esclavo, el esclavo de esclavos, y de pronto sus ojos fueron como dos cucarachas asustadas en la estación de las lluvias ... Asesté el golpe y la sangre brotó; fue el único bautismo que hoy recuerdo.[769]

Sartre hizo su propia aportación a esta promesa de venganza en su prefacio, sugiriendo que el terrorista político del Tercer Mundo es "el hombre recreándose a sí mismo". Sartre afirma: "El arma del rebelde es prueba de su humanidad. Balear a un europeo es matar dos pájaros de un tiro, destruir a un opresor y al oprimido al mismo tiempo ... Eramos hombres a expensas de él, y él se hace hombre a expensas de nosotros: un hombre diferente, *de mayor calidad*".[770]

Los condenados de la Tierra de Fanon brindó respaldo intelectual a una generación de entusiastas del socialismo tercermundista, entre ellos el mismo Sartre. La violencia revolucionaria en países lejanos serviría como fuente de liberación política y regeneración cultural. Cuba, Vietnam, China (sobre todo durante la Revolución Cultural de Mao) y la Camboya del Khmer Rouge prometían transformar la política en aquella fuerza purificadora y unificadora que había prometido la revolución derechista del nacionalsocialismo: un

espontáneo, vital e invencible movimiento de liberación frente a un Occidente moribundo.

"Sólo es preciso marchar y atacar", declaró Fanon ante una Conferencia de los Pueblos Africanos en 1958. Incluso propuso organizar una Legión Panafricana, un ejército de tropas de choque negras que extirparía la influencia europea de un extremo al otro del continente: "Ni siquiera es una cuestión de estrategia ... Tenemos Africa con nosotros. Un continente despierta mientras Europa duerme lánguidamente".[771] Desde luego, esa legión no llegó a existir, y la lucha para erradicar la presencia europea del Africa se prolongaría otra década después de la muerte de Fanon en 1964. La independencia no traería una época de liberación y triunfo sino de sangrientas guerras civiles, golpes militares y sórdidas dictaduras. En 1975 más de la mitad de los países africanos negros estaban bajo un régimen militar.

El mensaje de Fanon, no obstante, se refería menos a las realidades africanas que al pesimismo cultural de Sartre. El sometimiento a los valores occidentales puede brindar "falsas" libertades personales, pero es una forma de esclavitud y autoaniquilación para los blancos y los no blancos. "Nuestros preciosos valores se disuelven –proclamaba Sartre en el prefacio de *Los condenados de la Tierra*–. En un examen más atento no encontraremos ninguno que no esté manchado de sangre ... el Partenón, Chartres, los Derechos del Hombre, la svástika. Ahora sabemos el valor que tienen."[772]

Sin embargo, en su prisa por abandonar el Occidente, Sartre y sus discípulos pronto descubrieron que no había adónde ir. Como explica el historiador H. Stuart Hughes, "Si los franceses de la generación anterior a Sartre ... habían vivido con demasiada buena conciencia para cuestionar sus propios valores, en este caso el proceso fue justo el inverso; estaba tan obsesionado con el concepto de mala fe, se había entregado tanto a su convicción de que en última instancia él, como todo intelectual burgués, estaba errado, que al final se quedó sin normas de vida".[773]

Salvo un vitalismo desnudo, expresado a través del nihilismo de Foucault o el terror revolucionario de Fanon.

11. EL MOVIMIENTO MULTICULTURALISTA

¡Muera la cultura occidental!

–Jesse Jackson, 1987

Tal vez Arnold Toynbee haya sido el último historiador con credenciales académicas que se dedicó a la "decadencia de Occidente". En 1970 el tema ya no llamaba la atención de los intelectuales. Pero al mismo tiempo, los pesimistas culturales franceses revelan que la preocupación por la decadencia había dejado de ser una cuestión explícita, como todavía lo era en Toynbee y Spengler, para convertirse en un tema implícito en el pensamiento crítico moderno. Sartre, Foucault, Fanon y sus vástagos ideológicos, tales como Gilles Deleuze, Jacques Derrida y Felix Lyotard, enseñaban que las instituciones occidentales, la racionalidad, el lenguaje y el "discurso" occidentales, incluso la imagen occidental del hombre, eran un callejón sin salida. La libertad genuina consistía en negar o transgredir los límites occidentales. La humanidad tenía que mirar más allá de la civilización europea moderna para buscar su auténtico yo.

Estas críticas, así como las de Marcuse y la Escuela de Francfort, sirvieron como trampolín para una nueva oleada de ideologías antioccidentales y antieuropeas. Una de ellas se convirtió en el multiculturalismo. El multiculturalismo ha buscado inspiración en una vasta galería de pesimistas culturales: W. E. B. Du Bois, Marcus Garvey, Adorno, Marcuse y la Escuela de Francfort, así como Sartre, Foucault y Frantz Fanon. En el multiculturalismo, los síntomas clásicos de decadencia occidental –una racionalidad que pisotea la vitalidad, instituciones políticas totalizadoras, economía capitalista, la cultura de masas degenerada– así como los primeros antídotos contra la decadencia –racismo, imperialismo, nacionalismo darwiniano, fascismo– se unen para describir el Occidente como una fuerza singularmente maligna en la historia. Para el multiculturalista, la civilización occidental es pura *Zivilisation*; no hay *Kultur* en su corazón.

El origen y los límites de los términos de estos viejos debates se han olvidado, pero la perenne esperanza de progreso aún guía al

crítico multiculturalista cuando mira hacia el futuro. El y otros pesimistas culturales aún se aferran a la idea de la libertad política como una medida de liberación personal, habitualmente con exigencias de instituciones democráticas "genuinas". La visión hegeliana de la libertad encarnada en el individuo plenamente autónomo, con "conciencia de su propio ser", continúa guiando los esfuerzos para finalizar la alienación moderna y lograr la "autorrealización" plena de hombres, mujeres, negros, homosexuales y otros sectores.

El énfasis iluminista en la "cortesía" también adquiere nueva relevancia, aludiendo a la esperanza de tolerancia por la "diversidad" y una nueva hermandad humana. La visión de Concorcet y Herder de una civilización universal futura sobrevive en el ideal de "un solo mundo" –aunque despojado, por cierto, de sus atributos occidentales– y el final de los nacionalismos divisorios.[774] Asimismo, en la versión multiculturalista persisten las esperanzas propias de otras críticas anteriores al progreso. La visión rousseauniana de una virtud colectiva primitiva se transforma en la visión de una comunidad socialista con igualdad garantida para todos sus miembros, al margen de la raza, el color o el género. El vitalismo romántico y el Superhombre nietzscheano resurgen como la energía y la vitalidad que una identidad racial "integral" y saludable brinda al individuo. Uno de los temas clave de la crítica multiculturalista al Occidente moderno, el de la identidad, forma parte del legado vitalista romántico.

Sin embargo, todos estos objetivos "progresistas" ahora requieren el derrumbe de la hegemonía occidental. La civilización occidental, antes la fuerza impulsora del progreso humano, aparece ahora como su mayor obstáculo. Dadas las circunstancias, no parece extremo afirmar, como hizo Susan Sontag en 1967, que "lo cierto es que Mozart, Pascal, Shakespeare, los gobiernos parlamentarios, la emancipación de las mujeres ... no redimen lo que esta civilización ha forjado en el mundo. La raza blanca es el cáncer de la historia humana".

En los años 70, el pesimismo cultural europeo llegó a una importante etapa de fermentación. A pesar de la muerte de sus figuras principales –Kojève en 1968, Adorno en 1969, Horkheimer en 1973, Marcuse en 1975, Heidegger en 1976 y Sartre en 1980 (C. Wright Mills y Fanon habían fallecido una década antes)–, sus ideas se institucionalizaron en las universidades norteamericanas y europeas. El historiador John Patrick Diggins ha sugerido separar la nueva izquierda de los 60 del ascenso de lo que él llama la "izquierda

académica", que expresaba su radicalismo en el aula y no en las calles.[775] No obstante, este criterio llama a confusión. Ambas se combinaban sin esfuerzo, dado su ángulo de ataque contra las instituciones liberales. La teoría crítica de la Escuela de Francfort modeló gran parte de la perspectiva de la nueva izquierda, mientras que héroes neoizquierdistas como C. Wright Mills, Noam Chomsky y Sartre brindaron combustible adicional para condenar al Occidente como totalizador y totalitario. En consecuencia, los radicales americanos se encontraron mirando con escepticismo y temor la sociedad opulenta que los rodeaba. Preocuparse por el consumismo obtuso y la cultura de masas, la destrucción capitalista de las tradiciones y valores, el gobierno deshumanizador y la tecnología, el creciente espectro de un estado policial tecnocrático, se convirtió en deber ideológico de la izquierda, no de la derecha.[776]

El radicalismo de Noam Chomsky surge en última instancia de C. Wright Mills, con una efervescente mezcla de otros pensadores. Según Chomsky, Estados Unidos es gobernado por las malignas fuerzas conspiratorias del gran capitalismo, el gobierno y la "elite de poder" del Pentágono. Para mantener su posición, la elite está forzada a "vaciar las estructuras políticas democráticas de contenido sustantivo" con el objeto de "desviar todo reto político dirigido contra el privilegio establecido y la autoridad. El público permanece reducido a su tradicional apatía y obediencia" a través de una cultura masiva degradada, elecciones políticas manipuladoras ("consentimiento manufacturado") y un sofocante sistema de control del pensamiento a través de los medios masivos.[777]

En el exterior, Estados Unidos (como el Imperio Británico de Spengler) ha erigido en el siglo veinte un expansivo imperio en connivencia con intereses capitalistas internacionales, "estados terroristas" en América Latina, violencia genocida en Asia y su representante igualmente violento en el Medio Oriente, Israel.[778] Como Marcuse, Mills comparaba Estados Unidos con la Unión Soviética, afirmando que eran prácticamente indistinguibles en cuanto sociedades industriales avanzadas. Para Chomsky, el paralelo histórico más semejante a Estados Unidos es la Alemania nazi. Su capitalismo estatal con base militar está resuelto a "detener la democracia" dentro y fuera, y mantener una red internacional de coerción y terror. Hasta el sistema escolar sirve como campo de entrenamiento para "tropas que impondrán las silentes e incesantes condiciones del *statu quo* en los años venideros de un proyectado siglo americano".[779] Sin embargo, este imperio americano está condenado a la frustración, advierte Chomsky. Como declaró en una entrevista

de 1967: "Algunas sociedades están tan organizadas que se dirigen a una previsible destrucción ... Estados Unidos es un ejemplo de suicidio global e inevitable".[780]

Otro crítico radical, Jonathan Kozol, presentaba una imagen lúgubre del país con muchos elementos similares. En 1975 Kozol declaró que Estados Unidos era "un orden social rico, benevolente, sofisticado, homicida, bien criado y exquisito". Desde la infancia los americanos son educados para ser "moralmente impotentes". Kozol explicaba que "el aislamiento tecnológico" ha "obnubilado nuestra lucidez y nuestra sensibilidad". En síntesis, la vida americana es lo que Nietzsche llamaría decadente; allí "la vida ya no vive en la totalidad". La fe americana en el progreso sirve como influencia adormecedora, acusaba Kozol, y disfraza la impotencia del individuo y las vastas desigualdades sociales y económicas de la vida americana. Citando a Albert Camus –"el progreso, paradójicamente, se puede usar para justificar el conservadurismo"– Kozol sostenía que la historia americana ofrece una visión más optimista que realista de la sociedad industrial: "Auschwitz, Selma, My Lai, Kent State son ignorados o encarados como aberraciones históricas" y no como acontecimientos normales e inevitables de la vida moderna. "Las atrocidades, reales y repetidas, proliferan en este orden social."[781]

Como Chomsky, Mills y Marcuse, Kozol observaba que una elite del poder construía un régimen autoritario sin necesidad de coerción ni represión directa: "La amenaza física y la presencia masiva de la policía se usan sólo como último recurso", excepto en los centros urbanos y contra los negros. Para Kozol, la prueba más contundente de la corrupción moral de Estados Unidos es el tratamiento de los negros americanos. La esclavitud, la brutalidad racial, la discriminación y la explotación son el verdadero rostro de la sociedad americana, así como la Primera Guerra Mundial era para Du Bois el verdadero rostro de Occidente: "Creo que toda la gente blanca es cómplice de ello mientras participemos en la vida americana de modo normal y tratemos de llevar vidas normales".[782]

Otro crítico radical, Christopher Lasch, reformulaba conscientemente viejos temas de la *Kulturkritik* en el lenguaje psicosomático de la Escuela de Francfort. Comenzaba su libro *La cultura del narcisismo* (1979) con la familiar afirmación de que una "crisis de confianza" se había adueñado de Estados Unidos y otros países capitalistas, produciendo "un ánimo pesimista" mientras "la crisis política del capitalismo refleja una crisis general de la cultura occidental". El liberalismo, declaraba Lasch, está en "la bancarrota política e intelectual"; en su lugar, el Estados Unidos postindustrial

ha creado una posmoderna "cultura del narcisismo ... que en su decadencia ha llevado al extremo la lógica del individualismo". Como el narcisista neurótico de Freud, el americano moderno vive en un mundo cerrado que carece de hondura cultural. Lasch sintetizaba este tipo degenerado en un pasaje que evoca los ataques de Werner Sombart contra el liberalismo alemán o los ataques de Spengler contra la *Zivilisation*:

> El nuevo narcisista no está acuciado por la culpa sino por la angustia ... Liberado de las supersticiones del pasado, duda hasta de la realidad de su propia existencia. Superficialmente relajado y tolerante ... [pero] ferozmente competitivo en su exigencia de apropiación y aclamación ... exige una gratificación inmediata y vive en un estado de deseo inquieto, perpetuamente insatisfecho.

Citando a Adorno y Erich Fromm, Lasch también atacaba la cultura popular y los medios masivos, que ayudaban a inspirar esta cultura del vacío y del deseo insatisfecho: "Según Erich Fromm, los americanos habían perdido la capacidad para el sentimiento espontáneo, incluso para la furia".*[783] Para Lasch, la solución no es el socialismo sino el retorno al instinto en un sentido nietzscheano. Las comunidades y vecindarios locales se convertirán en expresiones del *Gemeinschaft*, luchando contra la ciencia, la tecnología y el "estado corporativo". Este rejuvenecimiento cultural podría fracturarse en comunidades raciales separadas, admitía Lasch; no obstante, "las ventajas de la cohesión comunitaria" superaban "los peligros del separatismo racial".[784] Al mismo tiempo, Lasch dudaba que esta "cultura moribunda" pudiera salvarse: "El capitalismo moderno no sólo eleva a los narcisistas a puestos eminentes" en la política y la vida cultural sino que "inspira y refuerza rasgos narcisistas en todo el mundo". En otras palabras, forma una totalidad (en el sentido de la Escuela de Francfort) de la cual no hay escapatoria, mientras "los custodios de la cultura sólo esperan, en el fondo, sobrevivir a su colapso".[785]

Y mientras los radicales condenaban a Estados Unidos y Occidente con el vocabulario del pesimismo cultural, los liberales mismos pasaban a un resignado pesimismo histórico. El debate Norte-Sur de

---

* Para la cita completa, véase la introducción.

los 70 encaraba muchas de las preocupaciones de Arnold Toynbee acerca de un mundo dominado por Occidente, así como su culpa postliberal. Los economistas europeos y americanos como René Dumont, Barbara Ward, Robert Heilbroner y Lester Thurow exhortaban a sus países a someterse a una gran reestructuración de los recursos económicos del planeta. El Norte (es decir, América del Norte, Europa occidental y Japón) consumía demasiados recursos, advertían, mientras que al Tercer Mundo le quedaban pocos. Cada gota de petróleo u hogaza de pan consumida por un occidental representaba comida arrebatada a africanos o asiáticos hambrientos, una perspectiva sintetizada en *El futuro del hambre* (1969) de René Dumont y Bernard Rozier: "Los niños de los países atrasados ... nunca alcanzan su plena promesa o ... han muerto de desnutrición, porque el pescado que pudo salvarlos ha alimentado los pollos que devoran los ricos".

Una indagación de la perspectiva humana (1974) de Robert Heilbroner explicaba que el papel de una *intelligentsia* liberal en el mundo moderno consistía en "preparar el Occidente" para una futura redefinición de "los legítimos límites del poder y los santuarios permisibles de la libertad" en un mundo de recursos menguantes.[786] La creencia de que el futuro global requiere menor participación de Occidente es todavía un artículo de fe entre los liberales esclarecidos. Veinte años después, Paul Kennedy citaba las palabras de un diplomático de Singapur acerca de "la aritmética de la locura occidental":

> El Occidente tiene 800 millones de personas; el resto suman unos 4.700 millones ... ninguna sociedad occidental aceptaría una situación donde el quince por ciento de su población legislara para el 85 por ciento restante.

Paul Kennedy exhortaba a los países occidentales a lograr un nuevo trato entre el Norte y el Sur antes que los condenados de la Tierra de Fanon terminaran por rebelarse.[787]

Otros críticos, como Jean-Paul Sartre, adherían sin remilgos a los condenados de la Tierra como la nueva humanidad del futuro. El buen salvaje del orientalismo resurgía con los rasgos del campesino tercermundista o el habitante del gueto: impulsivamente compasivo, más fuerte en cuerpo, mente y espíritu, y con más energía e integridad que su degenerado congénere occidental. Los años 70 vieron el nacimiento del *radical chic* o "alegre izquierda", mientras "peregrinos políticos" viajaban de Europa y Estados Unidos a Cuba,

Nicaragua, China y Angola para descubrir las mismas virtudes regeneradoras que Du Bois había creído ver en la Ghana de Kwame Nkrumah. Sartre descubrió que los dirigentes Fidel Castro y Che Guevara de Cuba eran la consumación de su hombre auténtico, unificando pensamiento y acción, arte y política. Anunció que la revolución castrista había "extendido los límites de lo posible". Como señaló otro observador: "Uno parte de allí habiendo recobrado la fe en la raza humana".[788]

La personalidad del Tercer Mundo, la "persona de color", tenía la vitalidad necesaria para llevar la renovación no sólo a su cultura postcolonial sino también a la agotada cultura blanca. Norman Mailer dijo, después de visitar Cuba en 1963, "Eramos un grupo de hombres derrotados y silenciosos. Usted [Castro] nos ayudaba, nos daba municiones psíquicas ... en esa lucha desesperada y silenciosa ... contra el frío e insidioso cáncer del poder que nos gobierna".[789] Más tarde, películas de Hollywood como *Dances with Wolves* de Kevin Kostner y *Gringo Viejo* de Luis Puenzo tocarían ese tema redentor, con los blancos sumergiéndose en la virtud primitiva de un *Native American* o de una Arcadia latinoamericana para hallar esclarecimiento y liberación espiritual.

Como el Oriente exótico de principios del siglo diecinueve, el Tercer Mundo, sobre todo en sus formas organizadas y "socialistas", presentaba un crudo contraste con el mundo de Occidente. En un viaje a Hanoi en 1970, Susan Sontag alabó a sus "encantadores y nobles" anfitriones vietnamitas, cuya "gracia, variedad e identidad establecida" contrastaban con los "individuos deshumanizados" y los "muertos vivientes" producidos por la "inorgánica, muerta, coercitiva y autoritaria" cultura americana. "Una pequeña nación de gentes elegantes ... es brutal y fanáticamente exterminada ... por el país más rico, más grotescamente armado y más poderoso del mundo". Llegaba a la inevitable conclusión de que "Estados Unidos se ha convertido en un país criminal y siniestro".[790]

El exotismo tercermundista también cobró formas explícitamente decadentistas. *La promesa de la venidera Edad Oscura* (1976) del historiador L. S. Stavrianos franqueaba la brecha entre el afán exotista de renovación cultural y el derrotismo liberal de Toynbee. Como en la Edad Oscura cristiana que siguió al colapso de la Roma imperial, argumentaba Stavrianos, el inminente colapso de la hegemonía occidental liberará a los pueblos no blancos de la esclavitud cultural y económica y lanzará una nueva era de paz y prosperidad. Esta prosperidad no occidental no se lograría mediante el capitalismo (Japón no figura en el libro de Stavrianos) sino mediante sociedades

colectivistas según un modelo "meridional" del Tercer Mundo. Stavrianos ponderaba las virtudes de la Tanzania de Julius Nyrere (justo cuando la producción agrícola de Tanzania descendía en un tercio), de la China comunista de la Revolución Cultural y la Banda de los Cuatro y de la Camboya de Pol Pot. Estas nuevas "sociedades democráticas" generaban un "verdadero desencadenamiento de espíritu y energía" que afectaría a los demás pueblos de la Tierra.[791]

Las revelaciones sobre los campos de exterminio camboyanos y la cantidad de muertes ocurridas durante la Revolución Cultural luego enfriaron un poco el fervor por el comunismo tercermunista. Pero el pesimismo cultural antioccidental y sus herramientas polémicas permanecían tan afiladas como siempre. En el contexto americano se perfeccionarían bajo la apariencia de "promoción de la diversidad".

EL MULTICULTURALISMO EN ESTADOS UNIDOS: IDENTIDAD Y CIVILIZACION

> El poder sin sentido de la propia identidad es para mí otra clase de inestabilidad, y luego la gente negra se convertiría en aquello en que se ha convertido la gente blanca.
>
> –Nikki Giovanni, 1973

Los defensores del multiculturalismo suelen atacar la tradicional imagen de Estados Unidos como crisol de razas. Sugieren en cambio la metáfora de un *patchwork* donde los elementos étnicos se unen pero retienen su carácter distintivo.[792] Pero la imagen del crisol de razas, tan ambigua como confusa, se había creado en reacción contra otra tendencia decadentista, el temor nativista a las oleadas inmigratorias y el "suicidio racial". La imagen del crisol de razas sugería que los inmigrantes del sur y del este de Europa, judíos incluidos, podían ser americanos tan saludables y normales como cualquier nórdico o sajón. Ser americano era cuestión de integración social y cultural, no de integridad racial.[793]

El crisol de razas debía su éxito al ocaso del anglosajonismo. Hacia 1930 los teóricos raciales caían en el descrédito, primero entre los intelectuales y luego entre las elites políticas. Fuera del Sur, el Ku Klux Klan perdía respaldo y afiliados. Aun en el Sur, la resistencia oficial a la integración dejó de invocar los argumentos raciales para apelar a la "tradición local" y los derechos de cada estado. El temor a la mezcla racial como amenaza contra la "democracia anglosajona"

adquirió un carácter marginal.[794] Pero al tiempo que las teorías raciales perdían su poder para explicar "el carácter americano", apareció una nueva teoría sociopsicológica que resultaría crucial para el multiculturalismo: la teoría de la identidad.

La noción moderna de identidad extrae su fuerza de la misma actitud romántica que rechazaba el progreso material y creía en el poder vital de la *Kultur*. La noción de que la identidad individual está arraigada en un yo singular y personal no tenía lugar a principios del Iluminismo. Para Voltaire, David Hume y Adam Smith, la personalidad se desarrolla a partir de las interacciones entre vida social y nuestras facultades racionales y sentimientos morales innatos. La teoría de la sociedad civil sostenía que el ser humano es quien es por ser un animal racional y social. Hume comparaba la mente con un teatro donde múltiples personajes se mueven de aquí para allá; la diversidad era algo que se experimentaba en el interior más que en el exterior. La "identidad" se refería simplemente a la comprensión, por parte del individuo, de que es siempre la misma persona al margen de estos cambios interiores.[795]

Para los románticos ingleses y alemanes, esta imagen simplista sacrificaba los contactos orgánicos y vitales del hombre con la naturaleza y su ser físico. En consecuencia, advertían el poeta Wordsworth y otros, el ser humano se convertía en una máquina sin emociones ni afectos (similar al obrero alienado de Marx), con su vida totalmente determinada por las circunstancias. Se volvía superficial, vacío y débil, fácil de dominar por los deseos ajenos, aquello que el Iluminismo llamaba "modales". Los críticos alemanes como Paul de Lagarde decían que el individuo producido totalmente por los modales de la sociedad carecía de hondura; Nietzsche lo llamaba un tullido emocional. Los sociólogos como David Riesman lo describirían como "personalidad dirigida hacia el otro". En cambio, el hombre debe integrarse con su verdadera identidad, un yo interior donde, como pretendía Freud, los vitales manantiales de Eros resisten toda formación social.[796]

En los años 40 Erik Erikson, discípulo de Freud, popularizó el término "formación de identidad" para describir la interacción entre este yo irreductible y las exigencias que la sociedad y los demás plantean a la personalidad. La personalidad sana, es decir, la identidad bien formada, se asienta sobre un equilibrio entre ambas cosas. "La identidad es responsable de que el individuo mantenga una solidaridad interior con los ideales y aspiraciones de los grupos sociales" afirmaba Erikson, al tiempo que preservaba su singularidad.[797] Pero en ciertas encrucijadas históricas, advertía Erikson, las necesidades

del yo y las de la sociedad entran en conflicto. El resultado es una "crisis de identidad". Erikson predecía que estas crisis de identidad serían muy agudas en la sociedad moderna, dados los rápidos cambios económicos y sociales que expanden la gama de nuevas oportunidades para los individuos, pero también exigen "identidades prefabricadas dispuestas a aprehender muchas opciones" o roles sociales.

Una serie de sociólogos americanos* retomó el tema de la identidad y la autoimagen en sus escritos de los 50, mientras otros buscaban otros modelos para explicar cómo la sociedad moderna afecta la identidad. Inevitablemente la discusión obligó a los especialistas a echar un nuevo vistazo a los retos que los viejos y nuevos grupos de inmigrantes habían enfrentado al adaptarse a un entorno extraño y a las realidades sociales y económicas modernas. El libro *Protestant Catholic Jew* de Will Herberg llevó a primer plano el tema de la identidad y la "etnicidad", como ahora se denominaba esta identidad preamericana. Por mucho que se internara en el torbellino de la sociedad americana moderna, argumentaba Herberg, el inmigrante debía retener alguna forma de "identificación social" con su grupo étnico original por una cuestión de autopreservación. El crisol de razas se había convertido en un "triple crisol": "Ser protestante, católico o judío son hoy los modos posibles de ser americano".[798]

Erik Erikson (que era un refugiado de la Alemania nazi) sostenía que la sociedad americana podía liberar al extranjero de previas identificaciones "tribales" y nacionales. Pero también podía llevar a ciertos grupos más allá de su capacidad de adaptación; los ejemplos que citaba eran los indios sioux y los negros americanos. Había poca distancia entre Erik Erikson, con su concepto de la crisis de identidad del hombre moderno, y Erich Fromm, con su concepto de la creación sistemática de identidades disfuncionales en el capitalismo.

En los 60 el crisol de razas parecía cada vez más enemigo de la identidad: las características más celebradas de la sociedad americana moderna –su promesa de éxito material personal, su movilidad, sus oportunidades sin parangón para la libertad personal– erosionaban la estabilidad del yo. La identidad, como decía un texto de sociología de la época, era "todas las cosas que una persona puede decir

* Entre ellos David Riesman en *The Lonely Crowd*, Irving Goffman en *Presentation of Self in Everyday Life*, Colin Wilson en *The Outsider*, Anselm Strauss en *Mirrors and Masks: The Search for Identity* y Will Herberg en *Protestant Catholic Jew*.

legítima y confiablemente sobre sí misma, su status, su nombre, su personalidad, su vida pasada". Pero esa identidad no puede sobrevivir en un contexto social que cambia rápidamente, en el torbellino de alienación, frustración y despersonalización de la vida moderna: "Si el contexto social es indigno de confianza, la persona no puede decir nada legítimo y confiable sobre sí misma". Tendrá que depender de la evaluación de los demás, que es igualmente indigna de confianza y, más aún, refleja necesidades ajenas y no propias.[799]

Sobre todo si la persona es negra. Los sociólogos liberales, empezando por el propio Erikson, coincidían en que el problema de los negros americanos era adquirir "autoestima" en una sociedad que los trataba como inferiores y aun en la mejor de las circunstancias asestaba un golpe mortal a la formación de su identidad. El *Perfil del negro americano* (1964) de Thomas Pettigrew se centraba en el tema de la psicología social. Para el negro, la vida en Estados Unidos es un "rudo golpe" y una serie de "shocks de identidad", pues se siente plenamente americano en pensamiento y manera pero continuamente devaluado a ojos de los demás. Aunque crea en la igualdad de oportunidades y el Sueño Americano como cualquier otro, señalaba Pettigrew, en los medios y en la vida cotidiana sólo ve blancos que disfrutan de éxito y prestigio mientras los negros trabajan de lustrabotas o sostienen toallas en los cuartos de baño. Dadas las evidentes contradicciones en su propia vida y la falta de "modelos de rol positivos" (como los llamarían luego), está obligado a creerse inferior, al margen del éxito de la integración. Jonathan Kozol llegó a sostener que la educación americana representaba "una sentencia de muerte" para los negros por su tendencia implícitamente racista y su desconsideración por su sentido de la identidad y la conciencia grupal.[800]

Una hueste de escritores negros se sumó al coro: Ralph Ellison, Richard Wright y James Baldwin habían leído a Frantz Fanon y conocían las nociones sartrianas de autenticidad y Ser-para-sí en contraste con Ser-para-otros. Sostenían que el negro de Estados Unidos, como el negro de Frantz Fanon en el Africa colonial francesa, está obligado a usar una máscara, una identidad que no es suya sino que es otorgada por los blancos.* Al negro le han arrebatado su auténtico sentido del yo, argumentaban Wright y otros, porque el

* La influencia de esta opinión puede evaluarse en el uso de los términos "máscara" e "identidad" en *Content of Our Character* (1990) de Shelby Steelets.

racismo blanco necesita mantenerlo en una posición subordinada. James Baldwin llegó a decir que los blancos nunca podrían admitir a los negros como iguales porque así destruirían su propia identidad, construida sobre el mito de la superioridad racial.[801]

Aunque Pettigrew, James Baldwin y otros enfatizaban la singular experiencia de los negros americanos, sus afirmaciones sobre la pérdida de la identidad sirvieron como paradigma para todas las discusiones posteriores sobre identidad y multiculturalismo. Por definición, las fuerzas sociales que distorsionaban la identidad de los negros no se limitaban sólo a los negros, así como la teoría de la alienación de Marx no se limitaba sólo a los obreros. Según Baldwin, los negros reconocen plenamente aquello que los americanos blancos perciben apenas, es decir, que el Sueño Americano es una pesadilla de alienación y violencia, una lucha por la superioridad donde "la identidad es casi inalcanzable y la gente intenta continuamente hallar estabilidad en las cambiantes arenas del status".

Baldwin argumentaba que el negro americano y su rebelión contra el absurdo –por medio de las drogas, el delito y (en 1965) los disturbios– lo convierte en "la figura clave de su país", porque revela una verdad humana fundamental: "Esta insondable alienación ante sí mismo y su pueblo es, en suma, la experiencia americana".[802] El teórico y educador radical Edgar Z. Friedenberg convirtió este temor a la alienación en argumento a favor de la integración. La asimilación de los negros, sostenía, daba a la sociedad americana su última oportunidad "de asimilar una corriente de personas cuya visión moral ha sido ... preservada y agudizada por la exclusión" respecto de las "oportunidades de autotraición y autopromoción" que el capitalismo había impuesto a todos los demás.[803] Para los pesimistas raciales de fines de siglo, la presencia del negro era una amenaza de degeneración nacional a través del suicidio racial. Para los pesimistas culturales de los 60 y los 70, su presencia parecía la última esperanza para impedir la degeneración nacional a través de la civilización capitalista.

En 1959 Norman Mailer escribió un profético ensayo para la revista *Esquire*, titulado "El negro blanco". Era una alabanza a la generación *beat* y los intelectuales de Greenwich Village, los precursores de lo que luego se llamaría "contracultura". Mailer los consideraba rebeldes contra el "impulso fáustico" de una civilización que ansiaba "dominar la naturaleza". Se rebelaban, decía, por medio de la liberación orgiástica de su naturaleza vital, recurriendo al jazz, el sexo, las drogas y el crimen. Su modelo era el negro, que sobrevivía

en la opresiva sociedad blanca "obedeciendo las necesidades de su cuerpo" y viviendo para "su diversión del sábado por la noche". El negro americano "conservaba para sobrevivir el arte de lo primitivo", que serviría también como modelo de supervivencia para los blancos: "En estas nupcias de lo negro y lo blanco, era el negro quien llevaba la dote cultural". Al vivir para el momento, a través de su "ardorosa conciencia del presente", que se oponía a un pasado tradicional y a un futuro ordenado por el progreso, el negro y el *hipster* compartían una vitalista voluntad de poder con "el existencialista, el psicópata, el santo, el torero y el amante".[804] El negro de Mailer vivía en un reino de nihilismo nietzscheano, de Ser-para-sí. Otros comentaristas, en cambio, veían el futuro del negro en términos menos relacionados con el *Volk*. Escapar de una cultura americana corruptora significaba hacer lo que según Herberg y otros hacían grupos como los judíos y los italianos, volver a una identidad anterior para descubrir sus "raíces". Los autores como Ralph Ellison y los sociólogos como Joyce Ladner habían alabado una rica y vibrante identidad cultural negra al tiempo que reclamaban la integración y asimilación con los americanos blancos. Sin embargo, el elemento formativo más importante de esta identidad negra era esencialmente negativo: una larga y desdichada historia de esclavitud, violencia racista y, como diría Du Bois, la añoranza de una comunidad africana perdida. La identidad negra americana estaba forjada con sangre y fuego, como el nacionalismo romántico alemán que Du Bois había conocido a fines de siglo.

Du Bois se puso en boga entre los jóvenes intelectuales negros. El asesinato de Martin Luther King, Jr., en 1968 y la frustración por la falta de avance en la integración indujeron a una nueva generación de dirigentes negros a buscar alternativas. Los radicales negros acudieron a Du Bois y Marcus Garvey, quien había sostenido que los americanos negros no podían ser iguales a los blancos hasta que hubieran construido una comunidad aparte. Malcolm X allanó el camino hacia esta nueva segregación de la sociedad americana, y su asesinato en 1967 lo convirtió en mártir de los separatistas negros. Roy Innis, que era un negro de las Indias Occidentales como Garvey, impulsó al Comité de Igualdad Racial (CORE) hacia un programa de separatismo negro pese a las protestas del presidente original, James Farmer. Stokely Carmichael, también originario de las Indias Occidentales, hizo lo mismo con el SNCC (Comité Coordinador No Violento de Estudiantes).

Carmichael emuló a los musulmanes negros (que ya estaban muy imbuidos de las ideas de Garvey) y adoptó su slogan "lo negro

es bello" y su frase *soul brother* como parte de un nuevo proyecto político, Black Power.

La cuestión de la identidad negra avanzó así en una dirección que ni Erikson ni Herberg habían previsto. Tampoco era una dirección que hubieran aprobado, dada la experiencia de Erikson en la Alemania fascista. Stokely Carmichael definió Black Power como "una convocatoria para que las gentes negras de este país se unan, reconozcan su herencia y construyan un sentido comunitario". Sostenía que los negros americanos, para ser una fuerza política efectiva, debían alcanzar la "autoidentidad" y la "autodeterminación" como grupo, no como individuos. El resultado sería una creciente conciencia negra, "una actitud de responsabilidad fraterna y comunitaria entre todas las gentes negras".[805]

Pero Black Power también significaba "que las gentes negras se consideren parte de una nueva fuerza, a veces llamada Tercer Mundo, que vea nuestra lucha como estrechamente relacionada con las fuerzas de liberación de todo el mundo". Carmichael citaba la declaración de Fanon según la cual "Estados Unidos de América se ha convertido en un monstruo donde las manchas, la enfermedad y la inhumanidad de Europa han alcanzado proporciones pasmosas".[806] Los americanos negros debían comprender, escribía Carmichael, que eran una colonia de los americanos blancos. El gueto urbano existe porque ofrece "oportunidades lucrativas" a los empresarios blancos parasitarios, había sostenido el sociólogo Kenneth B. Clark en *El gueto oscuro*, reforzando el modelo colonialista de Carmichael.* Frente a la resistencia negra, "los blancos suelen ver sus intereses de modo unido y afianzado", formando lo que Carmichael (en un eco de C. Wright Mills) llamaba la "estructura de poder blanco". Los negros debían formar el mismo movimiento unido y afianzado, insistía.

Su carácter resultaría familiar para cualquier lector de Werner Sombart o Arthur Moeller van den Bruck. La verdadera *Kultur* negra rechaza las pautas blancas y burguesas, porque "los valores de esa clase son antihumanistas" y racistas; toda persona negra que adopte "pautas y valores americanos de clase media" deja de ser negra.[807] Rechaza el liberalismo, con su meliflua creencia en las concesiones y la unidad racial, y rechaza el capitalismo, ansiando construir una comunidad basada "en gente libre, no en la libre empresa". Black

* Son notables las similitudes con el imperio parasitario de Hobson. Más tarde, los parásitos que se alimentaban del gueto negro resultarían ser los judíos, y luego los coreanos.

Power también reflejaba el aserto de Garvey de que la negritud podía ser vehículo de movilización de masas y destrucción de una civilización blanca decadente. Carmichael exhortaba a los negros a "crear nuevos valores" en el sentido heideggeriano. Como los militantes de la revolución alemana de la derecha, Carmichael veía su época como "un tiempo de dinamismo" donde nuevas formas de autoridad y poder debían reemplazar las viejas. El ascenso de Black Power eliminaría las "estructuras e instituciones obsoletas" del pasado, predecía Carmichael, incluido el racismo. Su lema sería "modernización, no moderación".[808]

Este nacionalismo negro racial y la creación de nuevos valores requerían, insistían los musulmanes negros, el abandono de una falsa identidad de esclavos a cambio de una identidad verdadera (es decir, auténtica) arraigada en el Africa negra. Esto incluía el abandono del más obvio signo de identidad, el nombre. Así como Malcolm Little abandonó su "nombre de esclavo" por una simple X, que representaba su falta de identidad en una sociedad blanca y racista, el boxeador Cassius Clay pasó a ser Muhammad Ali, la estrella de baloncesto Law Alcindor pasó a ser Kareem Abdul Jabbar, y el poeta *beat* LeRoi Jones pasó ser Imamu Amiri Baraka (ignorando por el momento que los nombres islámicos reflejaban una identidad impuesta por otra elite esclavista, los árabes). Carmichael pasó a ser Kwame Toure, tomando el nombre de dos dictadores africanos de los 60, Sakou Toure de Guinea y Kwame Nkrumah, el frustrado salvador panafricano tan admirado por Du Bois.

A pesar de las esperanzas de un movimiento revolucionario masivo, Black Power no era sólo una instancia de poder político sino de identidad cultural personal. Ofrecía al individuo el mismo mensaje que sus equivalentes alemanes o de la negritud francesa: toda asimilación con la civilización amenaza la identidad grupal, que es vital y orgánica. El objetivo de la sociedad blanca, escribía Alioune Dio, vocero de la negritud, era "lograr que el individuo ... arrancado del ámbito que le era natural y despertaba su personalidad, accediera a cambiar sus formas de pensar, sentir y actuar por otros", los falsos valores de una comunidad blanca y extraña.[809] En oposición a esta usurpación cultural, Black Power adoptó como slogan el término de Du Bois, *soul*, sin reflexionar mucho sobre su afinidad con las ideologías raciales alemanas y la *Kultur* nazi.

En cambio, la nueva identidad negra estaba presentada en la forma familiar del cristianismo evangélico americano. En 1970 el psicólogo negro William Cross, en un trabajo muy citado, describía la transición del individuo hacia su identidad negra en términos

cuasirreligiosos, como una conversión. No obstante, sus elementos específicos estaban tomados directamente de la tradición alemana de pesimismo cultural. Cross afirmaba que el negro que se identificaba con los valores americanos era políticamente ingenuo, pues creía en la ética laboral protestante, basada en figuras de autoridad o modelos blancos, y conformista en sus hábitos sociales y religiosos. En síntesis, es la personalidad autoritaria de Adorno con piel negra, el estereotipo de "tío Tom" que se aplicaba a Martin Luther King, Jr. (a quien los radicales negros, recordemos, despreciaban apasionadamente) así como a Clarence Thomas. Este negro sin raíces prefiere ser un ciudadano americano o un ser humano "civilizado" y no lo que es, una persona negra.

Sin embargo, cuando sus pares negros le explican la verdad de su situación, sufre un cambio crucial. "El corazón palpitante, las manos sudorosas, los ojos llenos de lágrimas, esa persona pronuncia por primera vez las palabras mágicas: 'lo negro es bello'." Comprende que su enemigo, el hombre blanco, le ha lavado el cerebro. El resultado es la "furia negra", que lo inicia en la búsqueda obsesiva de su identidad verdadera o auténtica, la cual sus enemigos blancos han sepultado. Cross exclamaba: "Muere un hombre de color y resucita un americano negro".[810]

El resultado es una asombrosa transformación. Disfruta de un renacimiento de la vitalidad que parece una combinación de Ernst Haeckel con Erich Fromm. Ahora es creativo ("los artistas profesionales hablan de un cambio profundo y fundamental en la calidad de su obra"), imaginativo y políticamente activo. La persona cambia sus preferencias individualistas por el mutualismo y el colectivismo. Manifiesta abnegación, dedicación y compromiso. Su sentido de comunidad con otros negros se afirma cuando los llama "hermanos", una comunidad que no se basa en el interés personal racional (como la comunidad política americana) sino en vínculos afectivos. Sus nuevos héroes son Malcolm X, W. E. B. Du Bois, Marcus Garvey, Angela Davis... y Frantz Fanon.

También se prepara para la movilización política, de acuerdo con su nueva autoimagen. Aunque reconoce que la revolución violenta en la escala total que predicaba Fanon no es viable en Estados Unidos, adopta una retórica que implica "confrontación, acción tajante y directa" al tratar con sus ex opresores blancos y afirmar su nueva y vital autoimagen. La violencia verbal como forma de vitalidad cultural se enlaza con la violencia física como parte de esa *Kultur* negra antioccidental. Volviendo las páginas de *Soul on Ice* de Eldrige Cleave, *Soledad Brother* de George Jackson o la poesía de

LeRoi Jones, encontramos un deleite en la violencia como proceso de purificación (como en la "violencia sagrada" de Frantz Fanon) y como afirmación de la identidad cultural vital. El matón negro urbano se asimiló con la prestigiosa imagen del *fellah* de Frantz Fanon o del guerrillero revolucionario, mientras las pandillas callejeras se reorganizaban como Black Panthers. En un pasaje célebre, Norman Mailer alababa el vitalismo y el "coraje" de estos maleantes cuando asesinaban a tenderos del vecindario. "Pues no sólo asesina a un cincuentón debilucho", escribía, "sino también una institución", a saber, la propiedad privada. Mailer llegaba a la conclusión de que "el pandillero reta lo desconocido, y el acto, por brutal que sea, no es cobarde en absoluto".[811]

El criminal urbano degenerado se había convertido en el guerrillero urbano vitalista. El homicida convicto George Jackson, de California, consideraba las invocaciones de Fanon a la violencia sumamente apropiadas para combatir el racismo en Estados Unidos de América, que él, como otros radicales, ahora llamaba "Amerika" para subrayar las presuntas afinidades de la sociedad americana con la Alemania nazi. "Se supone que la violencia no funciona en Amerika –escribía Jackson–. ¿Por qué no? Una bala disparada con el rifle de un vietnamita que combate por la libertad mata un 'cerdo' en Vietnam. ¿Por qué no matar cerdos en el lugar donde los fabrican?" Jackson no omitía la connotación decadentista:

> La civilización occidental agoniza porque está atada a un sistema económico que era decadente hace cien años ... Su aparente capacidad para recobrarse de las crisis no es prueba de una durabilidad natural, sino de una destructiva voluntad de poder a cualquier precio.[812]

Para Jackson, Cleave y otros extremistas de Black Power, la violencia negra reflejaba un vitalismo que también era, como para Nietzsche y los expresionistas alemanes, un paso hacia la realidad. LeRoi Jones salmodiaba: "La magia baila en la calle. Recorred Broad Street, negros, y coged lo que se os antoje. Las palabras mágicas son: Contra la pared, hijo de perra, esto es un asalto ... Nuestros hermanos se mueven por todas partes, partiendo gelatinosas caras blancas. Debemos crear nuestro propio mundo, amigo, nuestro mundo real, y no podemos hacerlo a menos que el hombre blanco esté muerto".[813]

En última instancia, esta imagen estereotipada de la imagen americana como "enferma" debía su existencia a los críticos de la

nueva izquierda.* Estados Unidos exhibía todas las características de una modernidad decadente, o *Zivilisation*, así como de un imperio fáustico y declinante. Noam Chomsky, Michael Parenti, Richard Barnet y Richard Slotkin explicaban que la cultura americana glorificaba la violencia, el imperialismo y el genocidio. Practicaba una insidiosa forma de capitalismo y represión tecnológica (Leo Marx la describe en *La máquina en el jardín*), un liberalismo obsoleto (criticado cáusticamente por Roberto Unger), un consumismo manipulador (denunciado por Christopher Lasch y William Leach), así como el racismo y el odio a *todas* las minorías y los grupos sometidos. En la sociedad americana sufrían humillaciones no sólo los negros sino los indios americanos, los judíos, los chinos, los japoneses, los mexicanos, los hispanos y las mujeres.[814]

En este sentido era una típica sociedad occidental. En 1979 el crítico Edward Said explicaba que toda la cultura occidental era una cultura del imperialismo. Discípulo de Foucault, Chomsky y la Escuela de Francfort –en sus obras tardías cita a Adorno y Fanon–, Said explicaba que desde el Iluminismo todo Occidente formaba un vasto y totalizador "discurso sobre el Otro", es decir, los pueblos no blancos. Las aventuras imperialistas de los americanos y los europeos en el siglo diecinueve estaban preparadas con mucha antelación, tanto en un sentido moral como institucional. "La teoría racial, las ideas sobre los orígenes primitivos y las clasificaciones de los primitivos, la decadencia moderna, el progreso de la civilización, el destino de las razas blancas (o arias), la necesidad de territorios coloniales, todos ellos eran elementos", a juicio de Said, de un "imponente edificio de aprendizaje y cultura" creado con el propósito de "elevar a Europa o una raza europea hacia el predominio sobre los sectores no europeos de la humanidad", así como las mujeres, los pobres, los locos y los delincuentes dentro de Europa.

El Occidente ve el mundo sólo en términos de "una rígida oposición entre 'lo nuestro y lo de ellos'", o el Yo contra el Otro. En los tiempos modernos, acusaba Said, "esta oposición no sólo fue reforzada por la antropología, la lingüística y la historia, sino ... por la retórica del humanismo cultural elevado". La "mirada occidental", negadora y totalizadora, "excluye aun mientras incluye, comprime y consolida". A la postre, ningún discurso occidental sobre

* Este airado exabrupto de George Jackson evoca a Marcuse: "¿Qué se puede hacer con un pueblo que ha pasado por todo el proceso autoritario y está enfermo hasta la médula?"

los negros, los árabes, los vietnamitas o los indios americanos es posible sin invocar inevitablemente este impulso europeo de subordinar, controlar y exterminar. Una mera referencia a los beduinos o los africanos en un texto antropológico típico o un libro de historia, implica Said, nos acerca un paso más al deseo de matarlos.[815]

Las opiniones de Said resultaron muy influyentes, e implicaban, entre otras cosas, que todas las historias escritas por los occidentales compartían una perspectiva negadora. Desde Gibbon hasta Toynbee, toda la empresa era un fraude imperialista. Los no blancos necesitaban una nueva clase de historia universal que les permitiera escapar de las "estructuras de violencia y violación" occidentales pero también reescribiera la historia de Occidente de acuerdo con los cánones del pesimismo cultural.

HISTORIAS MULTICULTURALES: DE LOS ESPEJOS AL APOCALIPSIS

La americanización según el viejo modelo del crisol de razas, por ejemplo, ahora se presentaba como un proceso deliberado de genocidio cultural: "genocidio" porque destruía la identidad grupal y por ende el alma.[816] A mediados de los 80 los primeros historiadores multiculturalistas escribían versiones racializadas de la civilización americana que invertían los argumentos de Madison Grant. Estados Unidos era en efecto la creación de una hegemonía cultural blanca, aria y anglosajona, junto con sus mitos racistas. La sociedad americana había negado identidad a todo el que no fuera un varón blanco y protestante, dado que todas las clases dominantes (Gobineau y Nietzsche habrían coincidido) construyen su civilización de acuerdo con su autoimagen. Las opiniones de un Henry Adams acerca de los judíos, de un Lothrop Stoddard acerca de los inmigrantes de Italia y Europa del Este, o de un Ernest Siever Cox acerca de los negros, no eran visiones disidentes (como creían sus autores) sino típicas y representativas.

El historiador Gary B. Nash describía la llegada de los colonos europeos a América del Norte como un choque de identidades culturales. Las tribus indígenas como los iroqueses vivían un ideal cultural diferente (y superior, implica Nash): "La idea europea de dominio masculino y subordinación femenina en todas las cosas estaba conspicuamente ausente en la sociedad iroquesa". Los hombres y mujeres, afirmaba Nash, funcionaban como relativamente

iguales.*[817] El americano nativo era un "individuo autónomo" que era "leal al grupo, pero independiente y orgulloso". Nash citaba la afirmación de un cuáquero de principios del siglo diecinueve, según la cual "la libertad plena se convierte en pasión dominante" entre los iroqueses. El guerrero iroqués resulta ser el teutón de Houston Stewart Chamberlain, con su instinto para la lealtad combinado con su amor por la libertad.[818] Si los iroqueses practicaban una forma primitiva de socialismo igualitario, los europeos blancos, en cambio, eran adquisitivos y competitivos, obsesionados con sus intereses y ambiciones personales. La cultura americana nativa enfatizaba "la tribu, el linaje y la comunidad" y la autonomía del individuo era contrapesada por un sentido de "responsabilidad social". En la cultura europea reinaba el individualismo egoísta y posesivo.

La frontera de Nash, como la de Turner, servía para liberar la vitalidad americana, con resultados desastrosos. La lucha por el territorio en el expansivo imperio americano rompió con las últimas restricciones europeas sobre la cultura adquisitiva, tales como el puritanismo. Tras haber ganado algo al colonizar América del Norte, escribe Nash, "el típico colono ansiaba más". Sin embargo, este deseo no era exclusivo de Estados Unidos, concede Nash, sino que formaba parte de toda la perspectiva occidental moderna. Impulsos similares nacían en la Europa iluminista, con su "nuevo modelo de vida económica y social" basada en "la idea de que la mentalidad del mercado era preferible a la antigua sociedad corporativa de personas formadas para el bien público". En otras palabras, la *Gemeinschaft* había sucumbido a la *Gesellschaft* capitalista, corrompiendo el espíritu americano desde el principio.[819]

"Un espíritu empresarial competitivo cobró arraigo" en Estados Unidos, provocando "un éxito material que contenía las semillas de la tensión social", con desigualdades de riqueza entre los blancos y también entre los blancos y no blancos, sobre todo los esclavos negros. Sin embargo, estos grupos que carecían de éxito material rebosaban de vitalidad cultural, impregnando la cultura americana con su simiente y sus valores raciales (la música y el dialecto negro, la cultura material de los *native Americans*) y distinguiéndola de la europea.

---

* Nash sostiene, por ejemplo, que las mujeres desempeñaban "un papel importante" en la guerra, citando como prueba que las mujeres preparaban los mocasines y los alimentos para las expediciones guerreras.

El decano de los historiadores multiculturalistas de Estados Unidos, Ronald Takaki, presenta una gran síntesis de estos temas del pesimismo cultural. El progreso de la historia americana es la construcción de una hegemonía rutinizadora, totalizadora, racista y capitalista, que Takaki interpreta (imitando a Max Weber) como una serie de jaulas de hierro culturales. "Mientras los hombres blancos que poseían el poder se separaban del rey en la Guerra de la Independencia", afirma, construyeron una nueva identidad política, convirtiéndose en "máquinas republicanas" reprimidas y desafectadas, que procedieron a sembrar estragos entre sí mismos y los demás.

Todos los personajes representativos de Takaki –Thomas Jefferson, Benjamin Rush, Andrew Jackson y George Custer– aparecen como degenerados clásicos, sexualmente retorcidos e impulsados por obsesiones oscuras y profundas debilidades psicológicas. Los fundadores de Estados Unidos eran enfermos en mente y cuerpo, implica Takaki, mientras que su "agresividad externa significaba un tormento interno". Al robar tierras indias y mexicanas y explotar la mano de obra negra y asiática, los anglosajones blancos crearon un monstruoso orden industrial e imperialista. El "nuevo imperio" cuasifascista de Brooks Adams no es la fantasía de un chiflado reaccionario sino el corazón de hierro de la civilización americana. Takaki concluye: "Demoníaco en su fuerza y naturaleza, los llevó en una irracional búsqueda de poder y destrucción".[820]

Entretanto a los no blancos, "el vasto y esperanzado ejército de trabajadores –hombres y mujeres de todas las razas y etnicidades– se les negaba la conciencia de clase, el sentimiento comunitario y el poder de la acción colectiva", en otras palabras, el sentido de identidad, mediante la insidiosa mentira de que la civilización americana descansaba sobre la igualdad de oportunidades individual y no sobre la solidaridad grupal. Como Du Bois, Takaki ve el racismo y el capitalismo como aliados históricos, no como antagonistas, y a diferencia de Herberg, Nathan Glazer y otros estudiosos de la etnicidad, ya no distingue el yo modelado por la sociedad americana del yo anterior, arraigado en la etnicidad. Ambos son, en términos de Foucault, "historicizados", es decir, son productos predeterminados de cierto tiempo y lugar, la experiencia de la opresión y la exclusión.

Exclusión es un concepto clave en la historia multiculturalista. La exclusión de los no blancos y los no varones en la sociedad americana y occidental los volvió *invisibles*; la tarea de la historia americana tradicional, afirma Takaki, era mantenerlos invisibles. Lo conseguía concentrándose en instituciones, como la política y la

economía, que estaban dominadas por varones blancos, confirmando así su propia identidad a expensas de otros. El estudioso multiculturalista debe volver visibles a esos grupos excluidos y restaurar su identidad perdida. Ronald Takaki comenta: "Aquello que Gloria Steinem llamaba la 'revolución desde dentro' se debe basar, en última instancia, en desaprender mucho de lo que nos han enseñado sobre el pasado de Estados Unidos y reemplazarlo por una historia más *inclusiva* y exacta de todos los pueblos de Estados Unidos". A su vez la inclusión requiere que los no blancos se miren en "otro espejo de la historia", un espejo que refleje su experiencia colectiva de opresión y exclusión.[821]

Para el multiculturalista experto, las estrategias occidentales de exclusión poseen una sutileza y complejidad que desafían la credulidad. Las principales características de Occidente son el racismo y la "construcción racial", aunque la raza no se comente explícitamente. Paul Gilroy, por ejemplo, argumenta que toda la historia de la Gran Bretaña moderna es un complejo intento, por parte de los blancos, de *eludir* todo comentario sobre las multitudes de asiáticos y africanos no blancos que habitaban su imperio. La novelista americana negra Toni Morrison afirma que "en los grandes debates de este país, los no blancos y las mujeres figuran poderosamente, aunque su presencia se pueda disfrazar, negar u obliterar".[822] El solo hecho de que los varones no blancos y no heterosexuales no figuren en los textos e historias tradicionales se convierte en prueba de la importancia que tuvieron. Como explicaba Edward Said, y como Du Bois había insinuado décadas antes, la cultura occidental moderna está centrada en el imperialismo y la exclusión, aun cuando no lo esté.

[Una historia "inclusiva" de Estados Unidos pone en primer plano todas las identidades étnicas que se encuentran en la sociedad americana. (Takaki llega a señalar solemnemente la declaración de guerra de la Liga Iroquesa contra Alemania, Italia y Japón durante la Segunda Guerra Mundial como prueba de su oposición autónoma al fascismo.)[823] Toda identidad, es decir, *excepto* los blancos anglosajones. El poema destinado a celebrar el día de la asunción del presidente Clinton en 1992, "On the Pulse of Morning" de Maya Angelou, menciona a irlandeses, escandinavos, negros, mujeres, hispanos, americanos nativos, negros de las Indias Occidentales, a todos menos al grupo étnico que fundó la república americana. La historia como diversidad, pues, viene a significar una "exclusión a la inversa": borrar de la memoria a los varones blancos anglosajones y sus instituciones, o al menos mostrarlos como dependientes de

aquellos grupos que estuvieron subordinados a su control cultural y político.[824]

La tarea de la inclusión supone un giro radical, no sólo en el sentido político sino en la visión de Estados Unidos como empresa sociocultural. La historia multiculturalista de Takaki, por ejemplo, no trata sobre diversos grupos étnicos que triunfan al cumplir el sueño americano, sino sobre el fracaso de estos grupos. Takaki celebra ese fracaso, que protege al individuo del encierro en las demoníacas jaulas de hierro de la civilización americana.*[825] Para apologistas entusiastas como Stanley Aronowitz, la revolución multiculturalista incluye el abandono de toda noción de ciudadanía americana o de equiparación de "los Estados Unidos con aquello que realmente significan libertad y democracia".

En cambio, las personas deben aprender a optar por "la ciudadanía cultural", donde una identidad subgrupal (negro, mujer, latino) sirve para escapar de las estrechas y opresivas estructuras americanas. Esto también permite que el individuo se identifique con subgrupos de otros países (tales como Africa o México) o participe en la "solidaridad internacional de las mujeres". "En síntesis", afirma Aronowitz, "la ciudadanía cultural significa una comunidad de los oprimidos y la declaración de que el estado-nación [como Estados Unidos de América] simboliza al opresor".[826] Análogamente, Toni Morrison se asombra de que "los judíos de este país en general se hayan vuelto blancos. Se comportan más como blancos que como judíos".[827]

El sentido de estudiar la historia multicultural por grupos y subgrupos étnicos consiste en conocer su identidad, no como criaturas racionales enfrentadas con la contingencia ("yo puedo ser cualquiera que desee ser") sino como parte de comunidades modeladas por la necesidad histórica ("yo soy quien siempre tenía que ser"). El individuo cambia el individualismo conformista por un individualismo construido sobre una identidad "antihegemónica". Ya no tiene que creer en un "esencialismo" orgánico subyacente a esa identidad; basta con ser reconocible como uno de los oprimidos para generar un yo antioccidental. Para el grupo subcultural original de la América racista,

* Por eso Takaki niega airadamente toda prueba de que los americanos asiáticos hayan triunfado en la vida americana: dicho éxito no sólo negaría su afirmación de que Estados Unidos es una sociedad irremediablemente racista, sino que también destruiría sus identidades coreanas, chinas y japonesas al convertirlos en americanos, un acto colectivo de genocidio cultural.

los negros, esto significa el surgimiento de una cultura negra vital que se base en la oposición a la estéril cultura blanca. Para el sociólogo Thomas Kochman, los negros americanos son más llamativos, físicos, espontáneos, espirituales y emocionales que los blancos. En términos nietzscheanos, irónicamente, los ex amos revelan una languidecente moral de esclavos y el ex esclavo ejemplifica la moral nietzscheana de los amos.*[828]

Houston Baker, gurú de los "estudios negros", ha defendido la música rap en tono similar: "El rap es como una rica cepa recogida en el repentino hervor de titánicas energías negras. Tales energías estaban difundidas sobre paisajes urbanos negros". Baker encuentra la misma energía en la violación grupal de una gimnasta blanca que resultó asesinada en Central Park en 1987, como vital oposición al intento del hombre blanco de domar la naturaleza con la construcción de un parque. Así como la bestia rubia de Nietzsche surge, en *Sobre la genealogía de la moral*, "de una repulsiva procesión de asesinatos, robos, violaciones y torturas, con euforia y sin turbación del alma, como si no fuera más que una travesura estudiantil", los jóvenes negros llevan gozosamente la realidad del terror a la estructura del poder blanco (como escribía Nietzsche, "No parece extraño que las ovejas sientan disgusto por las aves de rapiña").[829]

Esta vital identidad negra, sin embargo, ahora se intersecta con la identidad de otros grupos oprimidos, explotados y dominados. Joyce Ladner sostenía en los 60 que preservar la identidad negra sería crucial para las mujeres negras, pues eran las que más habían sufrido la esclavitud y la explotación. En consecuencia, las autoras Toni Morrison, Rita Dove y Maya Angelou no sólo se presentan como escritoras negras, sino como escritoras mujeres negras; Nikki Giovanni no es sólo una escritora mujer negra, sino una escritora lesbiana negra, mientras que Andre Lord no es sólo una escritora mujer negra y una escritora lesbiana negra, sino una escritora lesbiana negra de las Indias Occidentales: un total de cuatro identidades "subalternas" historicizadas (cinco si incluimos poeta/intelectual).

La proliferación de identidades antihegemónicas intersectadas crea también la posibilidad de conflicto con otros elementos de

* Kochman presenta los "exaltados y orgullosos estados del alma" de Nietzsche, sin embargo, en un seco lenguaje sociológico: "El saludo en que los negros se chocan la mano es vigorizado por su contacto con impulsos y sentimientos interiores y por el contacto espiritual con otros integrantes del grupo".

opresión propios de la *Zivilisation* "patriarcal" blanca. Bel Hooks, por ejemplo, opta por un feminismo negro separado del feminismo blanco. Como la mayoría de las feministas liberales educadas en la universidad también participan en el orden capitalista blanco, observa, no es sorprendente que "mucha literatura feminista ... sea racista y sexista en su contenido" y no logre reconocer la posición de víctimas de las mujeres negras desde la esclavitud. Lo mismo se aplica a los varones blancos: "Los hombres de *todas* las razas de Estados Unidos son cómplices en su creencia de que un orden social patriarcal es el único cimiento viable de la sociedad". Pero ahora, proclama felizmente Hooks, ese orden se encuentra en un estado de "lento colapso ideológico y material". Predice que "la estructura familiar patriarcal supremacista blanca tal como la hemos conocido históricamente" está a punto de desaparecer, junto con las estructuras de dominación que generó.[830-831]

Así, aunque la revolución multicultural de Estados Unidos es inequívocamente izquierdista, sus imágenes dominantes de cambio proceden de la revolución derechista. La *Kultur* vitalista emergerá de las ruinas de la *Zivilisation* mientras nuevas identidades multiculturales reemplazan las viejas. Por cierto, un nuevo tipo de sistema político y legal debe reemplazar al viejo, pero esto también supone algo más que la mera transición del capitalismo al socialismo. Según Manning Marable, biógrafo de Du Bois, "la democracia multicultural exige nuevas formas de partipación". Se debe abandonar el gobierno de la mayoría, pues históricamente sólo fue una estratagema para mantener la hegemonía blanca tradicional (como en *Tiranía de la mayoría* de Lani Guinier). La democracia multicultural también implica "la reasignación de recursos necesarios para crear desarrollo económico y social para aquellos que han sido negados y excluidos sistemáticamente", lo cual significa el estado de bienestar distributivo.[832]

Al mismo tiempo, la relación entre el viejo y el nuevo orden consiste en un desplazamiento cultural, no un derrocamiento violento. En este sentido, Sartre reconocería el multiculturalismo como parte del "largo movimiento donde el poder es desmantelado". Edward Said ha sugerido que con sólo reconocer "la centralidad completa de Occidente ... cuán totalizadora es su forma, cuán envolventes sus gestos y actitudes, cuánto excluye aun mientras excluye, comprime y consolida", es posible erosionar sus cimientos ideológicos. Esto también requiere un reconocimiento toynbeeano, por parte de los blancos, de que su hora –y su cultura– ha terminado. "Pronto, sin duda mucho más pronto de lo que la mayoría cree, los

americanos blancos serán un grupo minoritario", sostiene el autor Ellis Cose. Esto impondrá una saludable y nietzscheana superación de todos los valores, insiste, incluida la visión tradicional de Estados Unidos como crisol de razas. Si para E. A. Ross el problema más urgente del país era el suicidio racial, para Cose es la "enfermedad racial", es decir, la insistencia en una identidad cultural uniforme.[833]

Para los comentaristas como Ellis Cose y Andrew Hacker, la alternativa es catastrófica. Desde Du Bois, los críticos de las relaciones raciales americanas siempre han invocado la imagen de una apocalíptica guerra racial que sumiría al país en el abismo. Garvey, Ernest Siever Cox, Elijah Mohammed, todos han usado el lenguaje de un Armagedón racial. Cornel West presta un tributo más profundo y consciente a esta herencia apocalíptica en *Race Matters.* Nos asegura de que "estamos pasando una época tan aterradora como jamás se experimentó en este país. Vivimos un tiempo de desorden cultural y decadencia social, una era de ruinas y fragmentos". Se complace sórdidamente en describir el derrumbe de la *Zivilisation* blanca, es decir, la sociedad capitalista americana, con su arrogancia humillada y las fuerzas reaccionarias (Reagan, Bush, William Bennett) condenadas a la destrucción. Pero de esas "ruinas y fragmentos", concluye Cornel West, debe surgir el nuevo reconocimiento de la necesidad de igualdad racial y justicia social. El resultado será una nueva "política de conversión" donde blancos y no blancos se unirán en "dramáticas narrativas de reconciliación". West niega que sus esperanzas sean ingenuas o utópicas, pero lo cierto es que desplaza el futuro de esa América multicultural, pasando de la superación de valores propia del vitalismo al reino de los santos propio del Apocalipsis.

Esto no es sorprendente, dada su fascinación por la tradición religiosa de los negros americanos. West se describe como un "cristiano profético que lucha por la libertad", aunque las tradiciones religiosas cristianas "son, en su mayoría, reaccionarias o represivas, y repulsivas". En cambio, él se siente atraído por el cristianismo precisamente por su fuerza apocalíptica, que define la historia desde la perspectiva de la víctima excluida. "La cultura de los condenados de la Tierra", dice West, "es religiosa", es decir apocalíptica, pues revela a los creyentes cómo y por qué los oprimidos derrocarán a sus opresores y eliminarán su poder secular.

La visión profético-apocalíptica de la historia también se opone a la idea de que el progreso material conduzca al progreso social, o de que la libertad económica sea un requisito para otras formas de libertad, o de que el genuino progreso humano suponga que

hombres y mujeres deban asumir cierta responsabilidad por su destino. Como marxista y profeta multiculturalista, West prefiere un futuro donde una Sión multirracial y socialista reemplace a la obsoleta Babilonia de la América materialista y capitalista, como la ciudad eterna de san Agustín reemplazando a una Roma vencida.

> Esa gloriosa sociedad y ciudad celestial de los fieles de Dios, que en parte se asienta en el curso de estos tiempos decadentes ... es un peregrino entre los réprobos ... hasta que "la virtud sea convertida en juicio" [y] así obtenga la victoria final, y sea coronada en la perfección de la paz.[834]

REVIRTIENDO LOS POLOS: EL AFROCENTRISMO

> En este punto abandonamos el Africa, para no mencionarla más. Pues no es parte histórica del mundo, no tiene movimiento ni desarrollo que mostrar.
>
> –G. E. Hegel, 1830

> Cada raza tiene su alma y cada alma su raza.
>
> –Alfred Rosenberg, 1930

En el caso de Cornel West, la revuelta multiculturalista revela algo inesperado. Al tratar de escapar de las garras asesinas de la civilización occidental y sus falsas promesas de progreso, uno acude a visiones anteriores (aunque inevitablemente occidentales) de la historia, sobre todo los que no ven al hombre como liberado por la historia en cuanto proceso secular sino atrapado por ella. Todo Occidente es corrupción porque en definitiva toda la historia es corrupción. El *Homo ethicus* es, como el cristiano de san Agustín y el negro americano de Cornel West, "un peregrino entre los réprobos". Se encuentra errando entre instituciones, "ruinas y fragmentos", con las cuales no se identifica. Como el hombre medieval o antiguo, está profundamente ligado al tiempo. Mientras espera un gran estallido milenarista, debe luchar contra el ciego destino, del cual el Occidente moderno es sólo un aspecto. El mejor ejemplo de esta sensación de estar a la deriva, o atado a la rueda de la Fortuna, es el movimiento afrocentrista contemporáneo.

Los orígenes del afrocentrismo se encuentran en el primitivismo romántico: su padrino reconocido no es, asombrosamente, un

altisonante nacionalista negro ni profesor africano en el exilio sino el aristocrático compañero de Napoleón en su expedición a Egipto, Constantine de Volney. En sus *Ruinas* Volney sugería que la cuna original del monoteísmo, Tebas, originalmente no formaba parte de Egipto sino del antiguo reino de Etiopía: "Allí un pueblo hoy olvidado descubrió, mientras otros aún eran bárbaros, los elementos de las artes y las ciencias; una raza de hombres hoy rechazados por la sociedad *por su tez atezada y su cabello rizado* fundó los sistemas civiles y religiosos que aún gobiernan el universo".[835]

La visión de Volney acerca de una antigua comunidad negra custodiando un conocimiento esotérico superior tuvo fuertes resonancias en el nacionalismo negro del siglo diecinueve. Inspiró a James Pennington y Hosea Easton para concebir una poderosa civilización negra etíope que había existido antes que Europa surgiera de la barbarie. En 1848 el nacionalista negro Henry H. Garnet declaró que "cuando estos representantes de nuestra raza llenaban al mundo de asombro, los ancestros de los hoy orgullosos y presuntuosos anglosajones ... moraban en cavernas subterráneas, desnudos o cubiertos con pieles de animales salvajes".[836]

Al mismo tiempo, el agreste continente africano había impedido que los europeos descubrieran los tesoros y ruinas del Africa antigua hasta fines de siglo; por esta razón, Africa no ocupaba un sitio importante en la imaginación orientalista.[837] En 1861, Henrich Barth fue el primer viajero occidental que visitó Timbuctú, y allí comenzó la traducción de textos arábigos africanos. Estos descubrimientos, en general ignorados por los estudiosos europeos, alentaron a investigadores negros como Pennington y Easton, que ahora podían refutar las afirmaciones de "científicos raciales" como Josiah Nott, según el cual los negros eran incapaces de civilización porque nunca habían producido ninguna.

La afirmación de que Etiopía y Egipto eran civilizaciones negras había circulado durante casi sesenta años cuando W. E. B. Du Bois escribió su tratado panafricanista, *The Negro*. En 1939 Du Bois volvió a editar el libro con el título *Gentes negras entonces y ahora* e incluía una larga sección sobre el origen negro de la civilización egipcia. Du Bois estaba convencido de que Egipto era el punto de partida o "cuna" no sólo de la civilización occidental sino de la historia negra. Estas especulaciones llegaron a París en los años 20 por medio del Harlem Renaissance,* mientras los expatriados americanos Alan

* El término Harlem Renaissance alude a la corriente de poetas y novelistas

Locke y Claude McKay difundían la idea del "nuevo negro" y otros aspectos del trabajo de Du Bois entre los poetas y escritores negros francófonos que luego formarían el movimiento de la negritud.[838]

En 1948 se publicó *Orfeo negro*, donde Sartre creó la imagen de una civilización negra africana resurgente derrocando a sus opresores blancos y su cultura capitalista tecnológica. *Orfeo negro* creó una escisión en el movimiento de la negritud. Una facción, entre ellos Aimé Césaire y Frantz Fanon, siguió el marxismo revolucionario de Sartre. La otra rechazó el reclamo de una revolución marxista en las colonias como otra forma de subordinación cultural. Su vocero, el estudiante senegalés Cheikh Anta Diop, adoptó un panafricanismo radical con profundas raíces vitalistas.

El requerimiento más esencial de una historia panafricanista, al igual que en una historia arianista o pangermanista, es un momento de origen puro a partir del cual surgen todos los desarrollos posteriores, como el triunfo o la declinación. Diop convirtió la negritud y elementos panafricanistas anteriores en una teoría de la civilización, con la difusión de una cultura negra vital y superior hacia el resto del mundo. Diop dividía la humanidad en dos tipos: los meridionales (negroafricanos) y los "arios", lo cual incluía pueblos semitas, mongoloides e indios americanos. Los arios formaban sociedades patriarcales, caracterizadas por la represión política de las mujeres y por el ansia guerrera. Celebraban el materialismo, el individualismo y el pesimismo. Los meridionales eran en cambio matriarcales, y crearon una comunidad unificada de gentes libres e iguales que eran creativas e idealistas y se atenían a las normas del colectivismo social en vez del capitalismo competitivo. En cada aspecto de su vida, los negroafricanos irradiaban vitalidad y optimismo.

Diop sostenía que las pruebas arqueológicas respaldaban la tesis de que los egipcios eran meridionales o negros; por ende, la primera civilización de la historia no sólo era de origen africano sino profundamente consciente de sus poderes raciales: "En muchos bajorrelieves vemos que bajo la decimoctava dinastía todos los especímenes de la raza blanca estaban situados detrás de los negros; sobre todo la 'bestia rubia' de Gobineau y de los nazis, un salvaje tatuado, vestido con pieles de animales ... ocupaba el último peldaño

---

negros de los años 20 y 30 –como Countee Cullen, Rudolph Fisher, Langston Hughes, Zora Neale Hurston, James Weldon Johnson y Jean Toomer– que se caracterizaban por vivir en el Harlem neoyorquino o describir ese distrito en sus obras y por encarar la experiencia negra desde el punto de vista negro. *(N. del T.)*

de la humanidad".[839] No obstante, los estudiosos europeos como Hegel, Gobineau, Carus y Klemm ocultaban cuidadosamente la verdad de que la raza negra había creado la civilización, para mantener la ficción de la supremacía blanca.[840]

La historia afrocéntrica de Diop obedecía a una fuerte reacción visceral contra una larga tradición de racismo y condescendencia europea hacia el Africa negra. No obstante, presentaba la civilización africana en el mismo marco historicista romántico. Diop, como Gobineau y sus predecesores, hacía de la raza un vehículo de vitalidad cultural, que generaba estructuras civilizadoras en las instituciones políticas, sociales y económicas.[841] La historia racial de Diop pronto captó el interés de Black Power y los nuevos programas de estudios negros de las universidades. Joyce Ladner ya había anunciado la "muerte de la sociología blanca" como medio para comprender la experiencia y la identidad del negro americano; un reemplazo negro necesitaba nuevos principios afirmativos. Como decía Maulana Karenga en su *Introducción a los estudios negros*, "El multiculturalismo es un pensamiento y práctica crítica que no puede ni debe quedar en manos de los teóricos del orden establecido". Diop brindaba una historia universal instantánea para usarla como nueva referencia. Tampoco omitía el tema crucial de la identidad: la teoría afrocéntrica de la civilización brindaría al negro un sentido de orgullo y poder étnico, lo mismo que (presuntamente) otras teorías de la civilización habían brindado a los blancos.

La premisa de todas las teorías afrocéntricas es que la civilización egipcia, en palabras de Diop, "descendía de Nubia y el corazón del Africa". Los afrocentristas no sostienen, como se dice a veces, que *toda* la historia humana comienza en Egipto; en cambio, la historia comienza con una *Kultur* africana negra, mientras que la civilización representa la difusión de un patrón cultural gobiniano, que es africano negro y procedente del subSahara. Sus elementos sólo fueron visibles para el mundo no africano a través del antiguo reino de Egipto (o Kennet, el término predilecto entre los afrocentristas más jóvenes). El viejo Egipto dinástico es la *Zivilisation* –en sentido spengleriano– de esta cultura del subSahara, el rico fruto de la vitalidad africana negra. Como diría Spengler, "la muerte sigue a la vida, la rigidez a la expansión ... la cosmópolis petrificada sigue a la madre tierra", y como tal ya contiene las semillas de su perdición.

Los afrocentristas, como sus predecesores panafricanistas, sostienen que la raza fusiona la historia africana en una totalidad cultural, uniendo a los egipcios, los etíopes y los pueblos del subSahara en un *Volk* continuo. "Dada esta identidad esencial de

genio, cultura y raza –anunciaba Diop–, hoy todos los negros pueden remitir legítimamente su cultura al antiguo Egipto y construir una cultura moderna sobre esa base."[842] Esa cultura es intelectualmente más rica, más vital y más profunda que sus competidoras del Occidente y del Asia. Según Yosef ben-Jochannan, los egipcios negros crearon los primeros sistemas de escritura, matemática, medicina (incluido el juramento hipocrático original), la política, la arquitectura monumental y la religión, así como todos los conceptos filosóficos que los blancos luego atribuyeron erróneamente a los griegos, incluida la idea del átomo. "Este es el legado del continente africano a las naciones del mundo", dice George James en *Herencia robada*, y "echó los cimientos del progreso moderno".

Más tarde los griegos y otros blancos se las ingeniaron para robar estas conquistas al africano, dejándolo en la oscuridad. Cuando oyó esto, el historiador liberal Arthur Schlesinger preguntó escépticamente: "¿Cómo se pierde el conocimiento al compartirlo?" La respuesta es sencilla: porque en la versión afrocéntrica la cultura no se basa en el conocimiento sino en la vitalidad racial. Como en Gobineau, el único modo en que una raza inferior puede adquirirlo es subrepticiamente, por mezcla racial o por robo y pillaje.[843]

Egipto había servido como portal del Africa ante el mundo bárbaro, y a través de ese portal los bárbaros se vengarían de sus superiores de tez negra. Para un afrocentrista como Chancellor Williams o John Henrik Clarke, la historia se centra en la conquista, el imperio y la lucha entre razas fuertes y débiles, tal como para Madison Grant y Gobineau, o incluso Carus y Klemm. Si la continuidad histórica es una cultura africana negra, sus discontinuidades son la periódica interrupción de ese flujo vital por parte de pueblos nómades no africanos, primero los semitas y los árabes, luego los europeos blancos.

Chancellor Williams encara la historia egipcia como una lucha por la pureza racial de una raza negra; esta "raza de los amos", como él la llama, enfrenta a sus vecinos semitas en un conflicto donde inevitablemente pierde, a la manera gobiniana. Los últimos egipcios quedan reducidos a una raza mulata. El Egipto de las dinastías posteriores se convirtió en un crisol de razas, un *Volkerchaos*, "mientras los negros eran empujados al fondo de la escalera social, económica y política toda vez que los asiáticos y sus vástagos mulatos obtenían el control".[844] Según ben-Jochannan, a partir de este Egipto decadente y mestizo (medio semita y medio negroide) "los europeos –hoy llamados 'caucásicos'– tuvieron su primer atisbo de lo que hoy se llama civilización occidental".[845]

La raza de los amos se convirtió en despreciada presa de sus inferiores, y su historia se dividió en dos. Una mitad se convirtió en parte de una gran "diáspora negra" que fue llevada a América, Europa y Asia por los traficantes de esclavos, mientras "los de Africa, durante la penumbra de los siglos, declinaban desde lo que a veces habían sido grandes civilizaciones, cayendo cada vez más en la vida primitiva, la barbarie y, en algunos casos, el salvajismo extremo". Chancellor Williams explica que el resultado fue que "se tornaron fácil objeto de conquista y dominio" para los occidentales. Mientras sus civilizaciones y tradiciones se derrumbaban, los negros "perdieron todo recuerdo de su ilustre historia". Se les hizo creeer que "no tenían un pasado digno de recordar, pues ¿dónde estaba la documentación escrita?" Una vez más, la documentación escrita representa una mentira. Las únicas pruebas verdaderas se encuentran en el alma.[846]

Entretanto, los blancos que arrebataron los vestigios de la civilización egipcia crearon su copia degenerada. Los grandes logros intelectuales y la sabiduría perdieron su vitalidad; en manos europeas se resecaron. Los europeos no podían captar la elevada verdad espiritual de la cultura negra, y así "la verdad misma" se tornó "material". El universo se encaraba sólo en términos mecánicos, no vitales. Chancellor Williams explica:

> Así aconteció que la ciencia, en la que el Iluminismo había confiado tanto como punta del progreso, avanzó con el desarrollo de una sola parte del hombre, librando al azar el cultivo ... de esas cualidades más delicadas y humanizadoras que realmente distinguen al hombre de la bestia.

El resultado, en la conclusión de Williams (que busca apoyo en Erich Fromm) es que "el hombre occidental moderno está en la bancarrota moral y espiritual, y por tanto es inadecuado para llevar el mundo del siglo veinte hacia tiempos mejores".*[847]

En su versión afrocéntrica, la historia moderna se convierte en la lucha de Houston Stewart Chamberlain entre una vitalidad racial negra resurgente y sus antagonistas blancos, espiritualmente

---

* En cambio, concluía Williams, el futuro estaba en el país de Ghana, que a través del "favor de la Providencia" tiene la misión de "revertir la tendencia destructiva de la civilización actual". Williams escribió *The Rebirth of African Civilization* en 1961 y lo dedicó, irónicamente, a Kwame Nkrumah.

debilitados. Dondequiera vemos vitalidad y progreso humano, encontramos la raza negra o al menos uno de sus supérstites culturales, incluida la antigua China, en un interesante paralelismo con las afirmaciones de Gobineau acerca de una raza civilizadora aria omnipresente.[848] Dondequiera encontramos degeneración, violencia, crueldad y caos, encontramos al hombre blanco, que se pasa el tiempo ocultando todo rastro de su parasitaria dependencia respecto de la civilización africana. Los estudiosos racistas insisten en que las momias egipcias no son negroides, por ejemplo, mientras otros sostienen que los hombres blancos fueron los primeros en descubrir el Nuevo Mundo. De hecho, como Ivan van Sertima afirmaba en *Llegaron antes que Colón* (1976), los africanos negros llegaron a las costas americanas en el 800 de nuestra era y –en un espectacular despliegue de vitalidad cultural transcontinental– crearon la civilización olmeca.[849]

Como Marcus Garvey alegaba cuarenta años antes, la historia blanca es por naturaleza antinegra, como el imperialismo mismo. La historia común, según Molefi Asante, está "matando a nuestros hijos al matar sus mentes".[850] Como tal, forma parte del próximo paso en la conspiración genocida blanca: el mito de la integración en que creen los blancos "frenará", según Chancellor Williams, "el alarmante desarrollo del orgullo racial, un sentido de identidad cultural con nuestro linaje de sangre". Cuando esto fracase, los blancos tendrán que atrincherarse en una última línea de defensa. Este es "el Plan", el exterminio genocida de los negros por medio de las drogas, el gueto, el crimen violento y el sida. Como todos estos problemas sociales causan una cantidad desproporcionada de víctimas entre los negros, como señala Leonard Jeffries, "se deben examinar como parte de una conspiración más vasta". El Plan constituye un nuevo ejemplo del intento blanco de impedir el avance de la vitalidad negra en la historia mediante el uso de "vidas y psiques negras como forraje incesante en un sistema montado por los varones blancos para beneficio de los varones blancos".[851]

"En el corazón de la historia", escribe Molfani Karenga, "está la lucha contra los otros que amenazan la vida humana, la libertad y el desarrollo", lo cual significa el capitalismo, el racismo, el fascismo, el apartheid y el colonialismo.[852] La lucha del negro no es marxista ni darwiniana, sino vitalista. El afrocentrismo nos devuelve a la era del racismo romántico. En su elección de oponentes –Hegel, Cuvier, Gobineau, Champollion, Lothrop Stoddard, Charles Darwin– y simpatizantes –Volney, el egiptólogo francés Gaston Maspero, el antropólogo alemán Leo Frobenius, y Johann Bachofen, colega de

Nietzsche en la Universidad de Basilea y defensor de la teoría matriarcal de la civilización– refleja otra época del pensamiento acerca de la raza, la civilización y la historia.*

Como los arianistas, los afrocentristas creen que la vitalidad cultural debe fluir desde una sola fuente original, que también es fuente de salud espiritual. "La negritud es algo más que un dato biológico –escribe Molefi Asante–. Funciona como un compromiso con un proyecto histórico que sitúa a la persona africana de vuelta en el centro y, como tal, se convierte en fuga hacia la cordura." Alfred Rosenberg lo decía así en 1930: "El *Volksseele* racial es la medida de nuestro pensamiento, nuestra voluntad y nuestras actividades; es la medida definitiva de nuestra valía". Este flujo vital produce una visión afrocéntrica unificada del universo, similar a la que alababan Chamberlain, Rosenberg y los ariosofistas.[853] Como en Ratzel y Du Bois, la "africanidad" produce un individuo cabal, una personalidad saludable e integral. A diferencia del blanco, la persona afrocéntrica "no busca poderes externos, esos poderes le son inherentes en cuanto extensión del futuro de aquellos que pasaron antes".[854] Encarna ese otro principio clave, el alma o *soul*. "El alma es la vitalidad que el investigador lleva al método afrocéntrico", con lo cual capta una verdad más elevada que los blancos, obsesionados con las pruebas y demostraciones. Pruebas, por ejemplo, de que los negros viajaron a América. La vitalidad basta para explicarlo; como dice Karenga, "si los europeos pudieron llegar a América por accidente, ¿por qué los africanos no podían llegar por designio o habilidad?"

En síntesis, el hecho de que la teoría resulte extraña para la corrupta mente occidental es prueba de su verdad. Esta premisa llega al extremo en la obra de Frances Cress Welsing. En los eclécticos escritos de esta autora, la historia afrocéntrica, Jean-Paul Sartre, Freud, Max Weber, la Escuela de Francfort y la teoría degeneracionista hacen breves apariciones antes de fusionarse con el torbellino de su teoría racial vitalista, "la clave de los colores". Para Welsing todos los blancos son albinos que han perdido la pigmentación. Como carecen de la melanina necesaria para el color de la piel, por definición carecen de vitalidad cultural. La civilización

* En consecuencia, la teoría racial de Leonard Jeffries se convierte no sólo en parodia de Diop sino de Gustav Carus. Los negros, no los blancos, constituyen el "pueblo solar" original, irradiando calor espiritual y creatividad, mientras los caucásicos son el "pueblo de hielo", emocionalmente frígido, materialista y agresivo, agente de "dominio, destrucción y muerte".

occidental es pues el producto colectivo de una raza de degenerados cuyos defectos genéticos se manifiestan en las disfunciones psicológicas de la sociedad moderna –su narcisismo, su alienación, su *Angst*– y otras formas culturales morbosas.*[855]

Como sus predecesores ariosofistas, Welsing se demora en la significación de la parábola bíblica de Adán y Eva expulsados del Edén. Ese momento, comienzo de la historia secular, es alegoría de la vergüenza del blanco por vivir en un mundo "donde la norma humana es tener color". Jesús era un héroe negro cuya potencia sexual está simbolizada en la cruz, una representación esquemática (según Welsing) de un pene en erección con testículos. Sin embargo, Jesús fue linchado para que los blancos, genéticamente inferiores, pudieran salvarse devorando su sangre y su carne, y así su potencia.[856] Este sacrificio totémico es el momento fundacional freudiano de la cultura occidental; y la civilización occidental, como su religión, es una vasta conspiración de degenerados raciales para canibalizar la vitalidad genética negra. La envidia blanca por el pene negro aparece en varias formas simbólicas: el afán de poseer armas de fuego, los misiles nucleares, los cigarrillos (sobre todo entre las blancas feministas que fuman como signo de liberación) y el Monumento de Washington. Hasta el tablero de ajedrez se convierte en un campo de batalla racial y simbólico, donde se permite que las piezas negras se muevan primero sobre cuadrados blancos y negros pero donde las piezas blancas, naturalmente, siempre tienen la garantía de ganar.[857]

La historia racial, como en *Imperium* de Francis Parker Yockey o *El mito del siglo veinte* de Alfred Rosenberg, siempre ha rechazado la investigación empírica para optar por una visión mítica. El mundo de los datos verificables pierde importancia porque debajo hay una verdad vital más profunda. Como forma de historia universal, el afrocentrismo sigue el mismo patrón profético. Como declara uno de sus practicantes, el afrocentrismo "toma los datos disponibles y les extrae tanta verdad como permitan las circunstancias" para reforzar la identidad y la autoestima racial.[858] De esa manera, sin embargo, sólo crea una imagen invertida del pesimismo racial occidental, así como el multiculturalismo refleja los preceptos nihilistas del pesimismo cultural occidental.

---

* Entre ellos se cuentan el culto fetichista de la posesión de perros y el cristianismo. Estos "cultos" se encaran como formas de fetichismo irracional, y no pasa inadvertido el hecho de que *God* ("Dios") sea *dog* ("perro") escrito al revés.

12. ECOPESIMISMO

Telón

> Van y vienen hombres, suben y caen ciudades cuyas civilizaciones aparecen y desaparecen. La Tierra permanece, ligeramente modificada ... El hombre es un sueño, el pensamiento una ilusión, y sólo la roca es real. La roca y el sol.
>
> –Edward Abbey, *Solitario en el desierto,* 1988

La idea de decadencia hace su aparición más reciente en el ambientalismo moderno. Como ideología, el ambientalismo tiene orígenes complejos y viene en forma de pesimismo histórico y de pesimismo cultural. Por una parte, perpetúa el temor decimonónico a la tecnología y la degeneración, así como las dudas liberales. Por la otra, nace de la premisa de que la contaminación, la explotación de recursos y el daño ambiental son problemas específicamente occidentales y marcan la etapa final del Occidente moderno. Como observa un activista, "por suerte la sociedad industrial se ahoga al fin en su propia pila de estiércol" y la civilización pasa "a la historia".

En los años 70, el ambientalismo adquirió una fuerte dosis de pesimismo cultural derivada de fuentes hoy familiares: Herbert Marcuse, Martin Heidegger y Michel Foucault. Como sus predecesores de los años 20 y 30, los pesimistas ambientales estaban dispuestos a pasar del análisis a la acción. Cuando Michel Foucault predijo que la imagen occidental del hombre "sería borrada, como un rostro dibujado en la arena a orillas del mar", quizá no haya advertido que algunos ambientalistas radicales estaban dispuestos a interpretarlo literalmente.[859]

TECNOPOLIS DECADENTE: EL DESDEN OCCIDENTAL POR LA NATURALEZA

> Recuerda que soy tu creatura: debería ser tu Adán, pero en cambio soy el ángel caído, a quien privas de alegría sin que haya cometido ningún mal.
>
> –Mary Shelley, *Frankenstein,* 1818

El hombre iluminista se había equipado con la ciencia y las artes mecánicas como una expresión de su armonía básica con la naturaleza, comprendida como ley natural. La *Enciclopedia* de Diderot, la Biblia

del Iluminismo francés, estaba llena de láminas que ilustraban procesos industriales y tecnológicos, los cuales se entendían como expresiones razonables del progreso de la sociedad civil.[860] Todo eso cambió cuando los románticos rechazaron la naturaleza como orden legal racional. *Frankenstein* (1818) de Mary Shelley es precursora de la novela de ciencia ficción y de horror. Nos lleva a la frontera de la nueva visión romántica del hombre como parte de una naturaleza irracional y presenta los primeros elementos de aquello que con el tiempo se convertiría en la fórmula ambientalista vitalista.

Frankenstein está imbuida del vitalismo y la *Lebensphilosophie* de los románticos alemanes. Como admite el barón Frankenstein, "El mundo era para mí un secreto que yo deseaba desentrañar". La comprensión de las fuerzas vitales de la naturaleza se convierte en obsesión; la busca de los "secretos del cielo y la tierra" lleva a Frankenstein a rechazar la ciencia positiva y a acudir a la alquimia medieval y la magia, el antiguo origen ocultista del vitalismo. Frankenstein se considera un Prometeo que ha aprendido a manipular el "principio vital" para crear vida. No obstante, descubre que se ha transformado en Pandora. Lejos de alcanzar la armonía con las fuerzas vitales de la naturaleza, Frankenstein las invoca sólo para que se vuelvan contra él. Como los dinosaurios de *Jurassic Park* de Steven Spielberg, los productos de la ciencia moderna superan desastrosamente sus expectativas. La creación de Frankenstein, como el hombre mismo, está hecha a imagen de su creador. Pero esa imagen resulta ser monstruosa y cumple su destino al destruirlos a ambos.

La imagen más perdurable de esta visión romántica y negativa de la ciencia, del hombre racional contra la naturaleza vital, era la máquina. De Francis Bacon a Saint Simon, la tecnología se consideraba como un aspecto esencial del progreso precisamente porque parecía expresar lo contrario de las tendencias destructivas del hombre. La máquina permitía al ser humano crear riqueza infinita sin necesidad de conquista ni de explotación. El vitalismo romántico arruinó para siempre esta perspectiva. Ahora la tecnología era un proceso totalmente mecánico, desprovisto de todo valor humano o elevación espiritual. En verdad, la "técnica" (como la llamaba Spengler) formaba el eslabón crucial entre la ciencia y la deshumanizadora división del trabajo y la especialización del capitalismo: para Spengler, Sombart y los críticos culturales antitécnicos alemanes, la máquina formaba parte del capitalismo y la *Zivilisation* como enemigos de la *Kultur* orgánica.

En la segunda mitad del siglo diecinueve, el avance tecnológico del hombre occidental empezaba a lucir como un orden preestablecido,

impersonal, casi opresivo, aun para algunos de sus admiradores. Sus ingenios parecían cobrar vida propia, como el monstruo de Frankenstein. La imagen de la ciencia y la tecnología como "aprendiz de brujo" del progreso nació en el mismo tiempo y lugar que se oyeron los primeros vagidos del decadentismo occidental: París de mediados de siglo, en las novelas de ciencia ficción de Jules Verne.

Jules Verne era originalmente un autor de novelas históricas al estilo de sir Walter Scott y Alexandre Dumas, pero luego consagró su fértil imaginación a la tecnología de su siglo. Su personaje más famoso, el capitán Nemo, apareció inicialmente en 1868, en *Veinte mil leguas de viaje submarino.* Nemo muestra cómo el desilusionado artista romántico se convierte en el moderno científico loco. Nemo ha cortado todos los lazos con la humanidad y la civilización, como cuenta a sus visitantes. "No soy lo que llamaríais un hombre civilizado. He roto con la sociedad por motivos que sólo yo sé apreciar. Por tanto no obedezco sus reglas, y os aconsejo no volver a mencionarlas delante de mí".

Viviendo bajo el mar en su submarino *Nautilus,* Nemo tiene una biblioteca llena de obras científicas pero "sin política ni economía", como la del doctor Frankenstein. La obsesión que consume a Nemo es el océano como ser viviente:

> El mar es todo, cubre siete décimos del globo. Su hálito es puro y saludable. Es un inmenso desierto donde el hombre nunca está solo, pues allí puede sentir el temblor de la vida. El mar es ... movimiento y amor; es el infinito viviente, como ha dicho uno de vuestros poetas ... ¡Sólo allí se puede ser independiente! ¡Sólo allí carezco de amo! ¡Allí puedo ser libre!

En un viaje submarino alrededor del mundo, el narrador de Verne siente el poder vital del mundo submarino. El mar vibra con el exotismo de su flora y su fauna, sus vastos bosques, sus sobrecogedoras montañas de coral y sus moquetas de algas y moluscos. El océano es un mundo de vida más potente que el de la superficie. Cuando Nemo y sus huéspedes encuentran las ruinas del continente perdido de la Atlántida, el narrador piensa en la ínfima estatura de la humanidad en comparación con los poderes de una naturaleza violenta y cambiante. Sin embargo, Nemo está convencido de que el crecimiento del poder del hombre ha ido demasiado lejos. En 1875, en *La isla misteriosa,* Nemo se convierte en el ángel vengador de la naturaleza. Recorre los mares del mundo

hundiendo los buques de guerra de las grandes potencias europeas en una venganza eterna contra el orgullo y la desmesura del hombre moderno. El peligro no es la ciencia sino quienes la usan, como Nemo le dice al narrador de *Veinte mil leguas:* "El mundo no necesita nuevos continentes, sino nuevos hombres".

El Nemo de Verne sugería que el hombre de ciencia progresista también tenía un aspecto cruel que lindaba con la violencia misantrópica. En una de las últimas novelas de Verne, *Robur el conquistador* (1881), el científico se convierte en un cesáreo constructor de imperios y usa implacablemente su invento mecánico, una aeronave más pesada que el aire, para destruir a sus rivales "no científicos", menos "avanzados", los europeos que conducen globos. Robur –con su cabeza esferoide, su cabello negro, grueso y lanudo, su torso triangular y sus pulmones "semejantes a fuelles"– lleva los estigmas de sus lazos con el mundo mecánico y antinatural. El genio científico (que Cesare Lombroso comparaba con la locura y la degeneración por su "anormalidad") impulsa al hombre más allá de sus restricciones y límites civilizados. El científico, creador de leyes, se ha convertido en transgresor de las leyes.[861]

Verne nunca pierde de vista que el progreso es inevitable. Como un personaje de *La isla misteriosa* le advierte a Nemo, "La civilización nunca retrocede, la ley de la necesidad la impulsa hacia adelante". Pero esta perspectiva no tiene por qué ser agradable. La misma ambivalencia aparece en la obra de otro pionero del género de ciencia ficción, H. G. Wells. Sus oponentes contemporáneos, entre ellos Arnold Toynbee, lo desdeñaban como un fatuo optimista que confiaba en el futuro del progreso y de la ciencia. Pero sus novelas desmienten esa reputación. En *La guerra de los mundos* (1898), la soberbia tecnológica humana resulta ser un mísero rival ante una raza superior de conquistadores de Marte; en *El alimento de los dioses* (1904) un experimento científico para crear una hormona de supercrecimiento produce resultados catastróficos. Sin embargo, en *La máquina del tiempo* (1895) y *La isla del doctor Moreau* (1896), Wells combinaba su ambivalencia sobre el progreso científico con otro tema familiar, el de la degeneración.

El inventor de la máquina del tiempo y narrador de la historia se traslada al futuro remoto (el 802.801 de nuestra era, para ser precisos), a una sociedad que es una parábola degeneracionista de la hipercivilización. Los eloi, la afeminada clase dominante, viven aterrados de sus atávicos subalternos, los morlocks, con sus "rostros pálidos sin barbilla, y sus grandes ojos grises y rosados, sin párpados", los cuales necesitan para ver en las profundas cavernas subterráneas

donde viven y trabajan. Los morlocks son desdichados esclavos de los eloi, y producen todo lo que sus amos necesitan para vivir confortablemente. Aunque el narrador se compadece de su trance (a fin de cuentas, Wells era socialista) también nota "algo inhumano y maligno" en los morlocks. "Instintivamente los aborrecía", confiesa. Los morlocks no son una raza de esclavos que esperan perder sus cadenas. Constituyen una raza de degenerados para quienes la libertad ya no significa nada.

El narrador pronto advierte que la división social de la civilización industrial en capital y mano de obra se ha perpetuado durante milenios, creando dos razas: "En la superficie viven los privilegiados, buscando placeres, comodidades y belleza, y bajo tierra están los desposeídos". Su fe en el progreso tambalea: "El gran triunfo de la humanidad con que yo había soñado cobró otra forma en mi mente ... Vi en cambio una aristocracia real, armada con una ciencia perfeccionada y llevando a una conclusión lógica el sistema industrial de hoy. Su triunfo no sólo había sido un triunfo sobre la naturaleza, sino sobre la naturaleza y el prójimo". Como Charles Murray en *La curva de campana*, Wells prevé un futuro dividido entre una clase baja permanente y una "elite del conocimiento". Pero en la versión de Wells, la tecnología y la evolución han producido un doble proceso degenerativo. Mientras los morlocks están atrapados para siempre en el trabajo rutinario y la ignorancia, la elite de los eloi ha perdido toda motivación y creatividad a causa de su dependencia tecnológica, además de experimentar una "reducción general de tamaño, fuerza e inteligencia".*

La isla del doctor Moreau enfatiza el mismo elemento. El doctor Moreau juega a ser Dios en experimentos quirúrgicos donde transforma animales en hombres (el atavismo revertido) y que salen espantosamente mal, produciendo monstruos sufrientes y resentidos, el pueblo de las bestias. "El estudio de la naturaleza vuelve a los hombres tan despiadados como la naturaleza", concluye el narrador en un sombrío pasaje que evoca a Verne; más aún, cuando logra regresar a la Londres industrial y encuentra "los rostros inexpresivos de la gente en los trenes y autobuses", descubre que no puede distinguir a estos "animales que poseen la imagen externa de almas humanas" del monstruoso zoológico del maligno doctor Moreau. "Camino con temor –le confía al lector–. Tengo la sensación de

* Esta especie hipercivilizada reaparece en *Brave New World* de Aldous Huxley, donde los alfas y betas gobiernan a los proletarios gammas, deltas y épsilons.

que el animal está surgiendo en ellos, de que pronto la degradación de los isleños se repetirá una y otra vez en mayor escala."

Wells veía en la ciencia y la tecnología una nueva forma de revuelta contra la naturaleza. No era la conquista romántica de Verne sino un ataque dirigido contra el imperativo biológico de la evolución, que con el tiempo debía tomarse su venganza. Como muchos de su generación, Wells temía que la evolución y el progreso se movieran en direcciones opuestas y no paralelas. El entorno cada vez más artificial del hombre moderno terminaría por dejarlo indefenso contra los poderes destructivos latentes de la naturaleza, "desconocidos e implacables", que se revelan en toda su fuerza insidiosa en *La guerra de los mundos.*

Después de dos guerras mundiales, el pesimismo de Wells cobró una dimensión apocalíptica en su última obra importante, *La mente al borde del abismo.* La escribió en el mismo año en que se publicaron *Dialéctica de la Ilustración* y *La pregunta por la tecnología* de Heidegger. En los tres libros, la victoria sobre el fascismo no parece el final de una larga pesadilla sino el comienzo de otra. "Este mundo está al borde del abismo –decía Wells–, el final de todo lo que llamamos vida es inminente e ineludible." Es posible que después de la muerte del hombre, especula Wells, surja alguna especie nueva y mejor adaptada al plan de la naturaleza. Pero para el *Homo sapiens* sólo queda una extinción inevitable: "No hay modo de eludirlo ... Nuestro universo no sólo está en bancarrota; no queda ningún dividendo; no sólo lo hemos liquidado, sino que se ha quedado sin existencias". La explosión de la bomba atómica en Hiroshima sólo parecía confirmar que su pesimismo, como el de mucha gente de su generación, era acertado.*

Para otros críticos, la tecnología se convirtió en la forma definitiva de la barbarie. Cuando Henry Adams se plantó ante la dínamo gigante en la Exposición de Chicago de 1900 –"girando a poca distancia a vertiginosa velocidad, con un tenue murmullo"– no vio sólo una máquina sino un "mecanismo oculto". Parecía exacerbar el instinto primordial del ser humano de inclinarse ante una "fuerza muda e infinita", tal como el campesino medieval se

* Este planteo se convertiría en motivo favorito de los autores de ciencia ficción, el hombre moderno actuando como "aprendiz de brujo" con el arma atómica y volviendo a un estado primitivo y salvaje. Puede esgrimir este poder, en películas como *Dr. Strangelove* de Stanley Kubrick, o bien convertirse en su víctima, como en *El planeta de los simios* y *Un cántico para Leibowitz.*

inclinaba ante las estatuas de la Virgen o el salvaje primitivo ante su tótem. H. G. Wells publicó un cuento, "El señor de las dínamos", donde un nativo de los trópicos cree que el vibrante generador es una deidad. Cuando la máquina mata inadvertidamente a su amo blanco, decide que es un sacrificio humano ritual. ("Azuma-zi jamás había visto que mataran a un hombre tan rápida y despiadadamente. La gran máquina zumbante había liquidado a su víctima sin interrumpir un segundo su pulsación. Era en verdad un dios poderoso.")[862]

En la versión modernista del pesimismo tecnológico, la máquina destruye la humanidad del hombre al sumirlo en una artificial oscuridad cultural de luz fluorescente. Esta reversión a la barbarie forma parte de la visión antitécnica del Occidente moderno que encontramos en críticos como Walter Benjamin, Lewis Mumford y Jacques Ellul en *La sociedad tecnológica*:

> Ahora los hombres viven en condiciones infrahumanas. Pensemos en la concentración de nuestras grandes ciudades, las barriadas pobres, la falta de espacio, aire y tiempo, las sombrías calles y las luces amarillentas que confunden el día con la noche. Pensemos en nuestras deshumanizadas fábricas, nuestros sentidos insatisfechos, nuestras mujeres trabajadoras, nuestro alejamiento de la naturaleza. La vida en ese entorno no tiene sentido ... No obstante, lo llamamos progreso.[863]

En la frase de Roberto Vacca, el Occidente moderno crea una nueva "edad oscura" tecnológica que atrapa a la humanidad en la ignorancia y la impotencia.[864]

Sin embargo, Jacques Ellul también distinguía entre la máquina, que es culturalmente neutra, y la tecnología, que integra la máquina al orden social. La tecnología y su destino son inseparables del destino de esta sociedad que la desarrolla y la usa, vale decir el Occidente industrial. Para los críticos de los años 50 y 60, el valor de la tecnología, la informática y las comunicaciones masivas era inseparable del capitalismo y sus mecanismos de explotación, así como del poder destructivo de sus arsenales de misiles nucleares. En suma, la tecnología *es* el Occidente moderno: las mismas características desagradables, el mismo poder maligno, la misma propensión a la decadencia. Adorno escribió: "Spengler veía en el derrumbe de Occidente la promesa de una edad de oro de ingenieros. La perspectiva que asoma, en cambio, es el derrumbe de la tecnología". Por citar a uno de los directores de Worldwatch: "Sólo cabe

preguntarse qué caerá primero, si la economía global o su sistema ecológico de soporte".[865]

Así como el capitalismo occidental, la tecnología y el liberalismo lanzan un reto a la *Kultur* vital, estos mismos elementos ahora plantean una amenaza análoga para la naturaleza vital. Aparecieron dos grandes campos ideológicos que usaban de nuevos modos estos viejos conjuntos de contrarios. El primero oponía el progreso y la ciencia a la tecnología, es decir, a los valores capitalistas occidentales "normales", que debían integrarse en una visión nueva y más elevada para la humanidad. Como otros liberales tardíos, estos ambientalistas buscaban la salvación de un orden capitalista global donde los valores adquisitivos y destructivos occidentales cedieran frente a otros más humanitarios.

El segundo campo creó la versión del pesimismo cultural propia del ambientalismo. Para estos herederos de Nietzsche, Heidegger y la Escuela de Francfort, la ciencia normativa occidental, incluso el hombre occidental, resulta ser la raíz del problema y no la solución.

EL APOCALIPSIS Y EL NUEVO ORDEN VERDE

> La Tierra está amenazada por la destrucción en escala mundial, y sólo si trabajamos juntos podemos derrotar a las fuerzas del mal, la sequía y la inundación, la radiación ultravioleta y el esmog, el cáncer y el hambre, todo ello provocado por los tres jinetes del apocalipsis, el efecto invernáculo, el agotamiento de la capa de ozono y el invierno nuclear.
>
> –David Fisher, *Fuego y hielo*, 1990

La noción de civilización descansa sobre un firme rechazo a la visión apocalíptica de la historia. Los pensadores iluministas creían que el profeta apocalíptico, como el fanático religioso, era enemigo de los valores civilizados; ambos deseaban disgregar las instituciones en aras de una visión personal, y por tanto inverificable, de los propósitos de Dios. El siglo dieciocho enfatizaba la importancia de la razón en los asuntos humanos porque sin un firme sustento racional para nuestras creencias somos víctimas de nuestros temores y angustias. Como explicaba David Hume, "la mente del hombre está sujeta a inexplicables terrores y aprensiones, procedentes de la desdichada situación de los asuntos públicos y privados y la mala salud o una disposición sombría y melancólica. En ese estado mental,

donde faltan los objetos reales del terror, el alma ... encuentra objetos imaginarios a cuyo poder y malevolencia no pone límites".[866]

En 1968 Paul Ehrlich publicó *La bomba demográfica.* Aunque otros libros, como *Primavera silente* (1963) de Rachel Carson y *Ciencia y supervivencia* del propio Ehrlich, habían sostenido que el "progreso" tecnológico moderno ponía vidas en peligro en vez de salvarlas, nadie había presentado el futuro con un enfoque tan abarcador, siniestro y apocalíptico. *La bomba demográfica* predecía una hambruna mundial "segura" para 1975 a menos que se detuviera el crecimiento demográfico. "La batalla para alimentar a toda la humanidad ha terminado –decía la primera frase–. En los años 70 el mundo sufrirá hambrunas, cientos de millones de personas morirán de hambre a pesar de los programas acelerados." En el mejor de los casos, predecía, Estados Unidos y Europa sufrirían un "moderado" racionamiento de alimentos en esa década, mientras el hambre y los disturbios barrían Asia, América Latina, Africa y los países árabes. En el peor de los casos, las turbulencias de un Tercer Mundo sin alimentos desencadenarían crisis internacionales que conducirían a la guerra termonuclear.

Esta crisis mundial sería producto del exceso de población. Los avances en medicina y cuidados sanitarios, la Revolución Verde en agricultura y la movilidad global en transportes y comunicaciones habían permitido que el crecimiento demográfico sometiera los recursos del planeta a tensiones intolerables, no sólo en alimentos y contaminación sino en la demanda de más tecnología para mejorar el estándar de vida, que a la vez aumenta la población. Ehrlich transformaba el futuro tecnológico en una clásica *anakuklosis*; en palabras de Barry Commoner, el "cierre del círculo". Ehrlich también predecía que el exceso de población ejercería enormes presiones sobre los nuevos países del mundo postcolonial: "Las probabilidades de guerra aumentan con cada incremento de población, exacerbando la competencia por recursos y alimentos menguantes".[867] Aunque esta competencia constituía ante todo un peligro para el Tercer Mundo, Ehrlich argumentaba paradójicamente que las campañas de control demográfico debían comenzar en Estados Unidos, donde la población no era un problema grave. El motivo era que Estados Unidos debía servir como modelo de contención civilizadora y "abnegación" para que los países en desarrollo lo emularan. "Los actos 'abnegados', necesarios para ayudar al resto del mundo a estabilizar la población, son nuestra única esperanza de supervivencia", explicaba.

En un eco de Arnold Toynbee, Ehrlich argumentaba: "Somos la superpotencia más influyente, somos el país más rico del mundo.

Al mismo tiempo también somos un mero país en un planeta cada vez más pequeño ... Debemos encontrar maneras de mostrar al pueblo americano la realidad de la amenaza contra su modo de vida, más aún, contra su vida misma". Ehrlich rechazaba la idea de introducir hormonas esterilizantes o antirreproductivas en el suministro de agua, pues esto provocaría grandes protestas. En cambio, proponía incentivos específicos tales como imponer gravámenes a las cunas, los pañales y los juguetes como artículos suntuarios, para castigar a los americanos egoístas que insistieran en tener bebés. Se debía crear una oficina federal de población y ambiente, además de aprobar leyes nacionales que impusieran la educación sexual en las escuelas y garantizaran el aborto a pedido.[868]

Ehrlich reconocía que ningún sistema político existente podía llevar a cabo una inversión de las prioridades eurocéntricas. El futuro de la humanidad requería un giro radical, pasando de "un sistema explotador y orientado al crecimiento a un sistema centrado en la estabilidad y la conservación", así como el trastocamiento de las instituciones que perpetuaban el viejo sistema autodestructivo, la Iglesia Católica, la ética judeocristiana y las empresas multinacionales. Ehrlich encaraba un futuro "régimen planetario", con las Naciones Unidas transformadas en un vasto organismo internacional para los recursos demográficos y ambientales, que instituiría programas masivos de esterilización forzada y, si era preciso, dividiría los países del Tercer Mundo en unidades ambientales más viables.[869]

Si el plan de Ehrlich parecía ambicioso ("¿Coerción? –escribía–. Quizá, pero coerción por una buena causa."), *El cierre del círculo* (1971) de Barry Commoner llegaba aún más lejos. Creía que los minerales y los combustibles fósiles se agotarían a fin de siglo porque Occidente los usaba demasiado rápidamente. Para Commoner, "saquear el planeta" se había convertido en imperativo de la civilización occidental; su dinámica de crecimiento económico y progreso inevitablemente provocaría una polución catastrófica y agotamiento de los recursos. Así como el capitalismo era para los marxistas un sistema de expoliación de los obreros, ahora era un sistema de expoliación del planeta mismo.

"La Tierra no está contaminada porque el hombre sea un animal especialmente sucio ni porque seamos demasiados. El problema es de la sociedad humana, los modos en que la sociedad ha escogido ganar, distribuir y usar la riqueza que se ha extraído con mano de obra humana." Donde dice "sociedad", léase "sociedad occidental". Para Commoner, aún más que para Ehrlich, la redistribución de recursos en un nuevo orden planetario era una necesidad no sólo

moral sino práctica. El peso económico de ese nuevo orden recaería ante todo sobre las sociedades tecnológicas postindustriales como Estados Unidos. Pero en esto había "cierta justicia", porque eran precisamente las sociedades que habían avanzado económicamente a expensas de las demás.[870]

Las conclusiones de Commoner y Ehrlich coincidían con el informe de 1972 del Club de Roma, *Los límites del crecimiento*, que previa el final del crecimiento económico por todas partes hacia el siglo veintiuno. La razón de ser de los países occidentalizados (como Japón) pronto desaparecería, advertían los autores, con resultados imprevisibles. Ese mismo año dos voces prominentes en el debate Norte-Sur, René Dubos y Barbara Ward, aportaron un libro titulado *Una sola Tierra*, con la implicación de que los países industriales de Occidente actuaban como si hubiera más de una. Dubos y Ward advertían que "nuestra súbita y vasta aceleración –en número, en uso de energía y nuevos materiales, en urbanización, en ideales de consumo, en consecuente polución– habían puesto al hombre tecnológico en un curso" que ponía en jaque la supervivencia del planeta.[871]

Ehrlich, Dubos, Ward y el Club de Roma reclamaban algo más que protección ambiental o restricciones en la influencia occidental sobre el Tercer Mundo. Querían un "orden político mundial que sea moral y socialmente responsable", es decir, el final del cambio económico y tecnológico según el modelo occidental. Reclamaban nuevos organismos internacionales para imponer un orden racional sobre la imprevisible *anakuklosis* tecnocapitalista posmoderna, la cual, como la rueda de la fortuna, escapaba al control humano. Según un informe publicado en 1980, el desarrollo económico "supone una profunda transformación de toda la estructura económica y social" de una sociedad, habitualmente para peor. El desarrollo era desconcertante y disgregador, desquiciaba "identidades culturales" y dejaba un tendal de ruinas humanas. Un autor, Alvin Toffler, acuñó una nueva expresión para estos efectos traumáticos, "shock del futuro".*[872]

Se necesitaba, pues, un nuevo modelo de desarrollo que no condujera al "caos" (léase actividades económicas que escaparan al

---

* La expresión de Toffler no sólo nos recuerda la visión de Walter Benjamin sobre la sociedad tecnológica. También evoca las discusiones acerca del "shock de batalla" durante la Primera Guerra Mundial como una forma de enfermedad degenerativa.

control de los planificadores del gobierno) sino a la estabilidad tal como la concebía la mentalidad neoliberal. En 1980 Robert McNamara, presidente del Banco Mundial, y Willi Brandt, ex canciller alemán, organizaron una comisión independiente sobre temas de desarrollo internacional para Kurt Waldheim, secretario de la ONU.* Aunque las siniestras predicciones realizadas doce años antes por Paul Ehrlich no se habían cumplido, el ánimo de la comisión no había mejorado:

> A comienzos de los 80 la comunidad mundial enfrenta peligros mayores que en cualquier momento desde la Segunda Guerra Mundial. Es claro que la economía mundial funciona tan mal que daña los intereses inmediatos y mediatos de todas las naciones. Los problemas de pobreza y hambruna se están agravando; ya existen 800 millones de pobres absolutos y su número está en ascenso; la escasez de granos y otros alimentos aumenta la perspectiva de hambruna; el rápido crecimiento demográfico ... causará mayor escasez de alimentos y recursos mundiales.

Existía el peligro, advertía la comisión, de que en el año 2000 el hambre, el exceso de población y el exceso de urbanización se difundieran por doquier, "siempre que una nueva guerra mundial no haya sacudido los cimientos de lo que llamamos civilización mundial".[873]

Parte de la solución para los países emergentes era renunciar a imitar a los países occidentales ricos. "Debemos evitar la persistente confusión de crecimiento con desarrollo", exhortaba la comisión Brandt. En cambio, "enfatizamos que el objetivo primordial del desarrollo es conducir a la autorrealización y la asociación creativa en el uso de las fuerzas productivas de un país y todo su potencial humano". La otra parte era un "programa de emergencia" internacional para los 80, con un programa alimentario global, un programa energético internacional y "leyes nacionales efectivas y códigos internacionales de conducta" que requerían "compartir la tecnología" entre los países ricos y pobres, así como restricciones en las actividades de las empresas transnacionales.[874]

---

* Los miembros del equipo incluían a Peter Peterson, ex secretario del Tesoro de Estados Unidos, Katherine Graham del *Washington Post*, los ex primeros ministros Olaf Palme de Suecia y Edward Heath de Gran Bretaña, a importantes economistas y a políticos del Tercer Mundo.

Como los postliberales de fines del siglo diecinueve, los liberales modernos no temían que el capitalismo desatado no produjera riqueza, sino que produjera demasiada y la pusiera en manos erróneas (en este caso, la población del Norte rico e industrializado). La perspectiva básica de los países occidentales era abiertamente "materialista" y se basaba en "la creencia en el crecimiento automático del producto bruto nacional y de lo que ellos consideran estándar de vida". Los países occidentales debían reconocer que "el mundo es un sistema" según el modelo organicista clásico, con "muchos componentes interactuando entre sí". La comisión Brandt y otros proponían un "nuevo orden internacional" que, con sus organismos regulatorios y sus entidades multilaterales, "se pueda ver como un proceso de cambio constante donde la negociación y la previsión operan constantemente para establecer un equilibrio general entre todos sus elementos, ora individuales o colectivos".[875]

Así como los pesimistas históricos como Burckhardt y Henry Adams creían que el capitalismo secaría las fuentes de la creatividad y el pensamiento humanos, los apólogos del desarrollo sostenible estaban convencidos de que el capitalismo normal secaría las fuentes de materia prima. Estas preocupaciones dieron nacimiento al concepto de desarrollo económico sostenible. Una economía sostenible, según un informe del Worldwatch Institute de 1991, era un desarrollo que no fuera más allá de los recursos disponibles: "Dicha economía tiene una población que es estable ... un sistema energético [que no produce] gases que contribuyan al efecto invernáculo ... y un nivel de demanda material que no exceda el rendimiento sostenible de los bosques, pasturas y zonas pesqueras ni destruya sistemáticamente las otras especies con las cuales compartimos el planeta".[876]

Una economía sostenible miraba más allá "de la estrecha visión económica del mundo" propia de los empresarios y economistas, que analizan el mundo con términos abstractos como "ahorro, inversión y crecimiento". Los ecologistas, en cambio, "estudian las complejas y cambiantes relaciones de las criaturas vivientes con su entorno". Los ecologistas comprenden la noción de "límites naturales del crecimiento". Worldwatch admitía que "construir una economía ambientalmente sostenible podía revolucionar casi todas las facetas de la existencia humana". Desde luego, "la transición a un mundo ecológicamente seguro" requeriría la movilización de todos los poderes del estado, así como de organismos internacionales como las Naciones Unidas. Sin embargo, "se trata de librar colectivamente la lucha que se necesita para crear un nuevo mundo" y salvar el planeta.[877]

Entretanto, los efectos malignos de la *Zivilisation* occidental sobre la Tierra crecían como hongos tóxicos. La amenaza de carcinógenos producidos por la industria (aunque representaban sólo el ocho por ciento de todas las muertes por cáncer) y de los desechos nucleares y tóxicos, la lluvia ácida, el agotamiento de la capa de ozono y el efecto invernáculo no sólo eran peligros tangibles para la salud y la seguridad, sino el resultado de viejos patrones y supuestos culturales que se debían revisar o abandonar, sobre todo en Occidente.

Jonathan Schell planteó una perspectiva similar acerca de las armas nucleares en *El destino de la Tierra.* No sólo le interesaba el desarme nuclear como cuestión política o diplomática; su preocupación era la salud de una civilización que ante todo las había producido: "Una sociedad que sistemáticamente renuncia a tomar medidas para salvarse no puede considerarse psicológicamente sana". Schell sostenía que la presencia de armas nucleares "nos enferma" tanto en un sentido literal como nietzscheano, pues revela una decadencia cultural que nos pone al borde de la autoaniquilación.[878]

En el poder nuclear la ciencia occidental enfrenta los límites de su propio progreso: "Mientras los científicos erigen el creciente edificio del conocimiento científico ... no sienten 'pena' ni 'amargura moral' ni ninguna mancha de aquella corrupción que presuntamente desbarata todos los logros humanos". En cambio, el progreso tecnológico representa un "orden invulnerable e inhumano que invade nuestro reino humano cambiante y perecedero". Como los incas de Gobineau o los habitantes de la Nínive de Volney o la Roma de san Agustín, habíamos llegado a creer en nuestra inmortalidad, hasta la llegada de las armas nucleares. Schell escribía: "Vista como acontecimiento planetario, la marea ascendente de dominio humano sobre la naturaleza ha provocado un categórico incremento en el poder de la muerte sobre la Tierra ... el poder [del hombre] para atacar la vida ... llegó a amenazar el equilibrio de todo el sistema de vida del planeta".[879]

Pero en vez de enfrentar este peligro, se lamentaba Schell, las instituciones políticas normales lo han ignorado: "Los defensores del *statu quo* defienden la estructura anacrónica de su pensamiento y procuran bloquear la revolución de pensamiento y acción que se necesita si la humanidad ha de seguir viviendo".[880] Schell sostenía que el final de la amenaza del holocausto nuclear requiere el final del nacionalismo: "Debemos deponer nuestras armas, renunciar a la soberanía y fundar un sistema político para la solución pacífica de las disputas internacionales". La supervivencia también requiere

la plena aceptación del "principio ecológico", la comprensión de la "unidad de la Tierra como sistema de soporte para la vida".* "Nuestro modesto papel –concluía–, no es crearnos a nosotros mismos sino preservarnos a nosotros mismos". Advertía sombríamente:

> La alternativa es sucumbir a la absoluta y eterna oscuridad, una oscuridad donde ninguna nación, ninguna sociedad, ninguna ideología, ninguna civilización permanecerán; donde nunca nacerá un niño, donde nunca más habrá seres humanos sobre la Tierra, y donde no habrá nadie para recordar que alguna vez existieron.[881]

Esta mentalidad neoapocalíptica cobró tanta popularidad que hasta el senador George Mitchell de Maine publicó un tratado ecologista titulado *El mundo en llamas*, donde hablaba de los "cuatro jinetes" del desastre ambiental que amenazaban el planeta (sumando otro jinete al destructivo terceto de David Fisher) y reclamaba una campaña oficial para reestructurar la economía americana de modo sostenible. Estados Unidos, como otros países industriales, tenía que ceñirse a un modelo ecológicamente seguro de "desarrollo global". Jonathan Schell coincidía: "Había una época en que la noción de orden mundial se consideraba utópica. Ahora vemos que en muchos sentidos es una imperiosa necesidad".[882]

No es de extrañar que en 1991 los autores del Worldwatch Institute comparasen el planeta con el *Titanic* y a los americanos con sus complacientes pasajeros en su "incapacidad para comprender la escala de la actual degradación del planeta y de cómo afectará su futuro". Para entonces, la idea de que el modelo occidental de desarrollo económico y autodeterminación nacional planteaba una siniestra amenaza para la supervivencia del planeta se había convertido en artículo de fe en los círculos liberales. Pero esto sólo ensombreció aún más el ánimo de los pesimistas como Paul Ehrlich. En 1991 escribió: "Se debe reconocer que el crecimiento de la economía física de los países ricos es la enfermedad, no la cura". Añadía que este "crecimiento pronto se detendrá en el mundo desarrollado" porque los mercados internacionales ya no pueden sostener la producción de más bienes.

---

* "La capacidad de un organismo para renovarse durante su vida depende de una totalidad equilibrada, autorreproductiva y lentamente cambiante. La ecosfera de la Tierra ... es la mayor de las configuraciones vivientes ... y un sistema balanceado que se autoperpetúa."

El desarrollo, aun en su forma modesta y sostenible, se había convertido en la maldición occidental para el resto del mundo. Una sociedad ambientalmente sensata suponía, para Ehrlich, el rechazo explícito de lo que él consideraba los valores centrales de la sociedad occidental: crecimiento, opulencia y empresa privada, además de "racismo, sexismo, prejuicio religioso y xenofobia". Advertía: "A menos que estos rasgos divisorios puedan manejarse, paralizarán los intentos de desarrollar la cooperación global que se necesita para crear una nueva civilización".[883]

"Una nueva civilización": esta visión del futuro ahora reflejaba la convocatoria de la ecología moderna para construir un nuevo orden cultural que reemplazara a su viejo y moribundo predecesor. La declinación del Occidente, anunciaban los ecologistas radicales en los 70 y 80, abriría las puertas de una comunidad humana vital y holística, arraigada en una "nueva" visión orgánica de la naturaleza. Esta revisión radical culminó en el influyente movimiento Deep Ecology, que se proponía "ir más allá del nivel científico fáctico, al nivel del Yo y la sabiduría de la Tierra".[884]

Por supuesto, este orden no tenía nada de nuevo. Las esperanzas de la ecología moderna de crear un nuevo yo para reemplazar el viejo yo occidental, producto artificial de la *Zivilisation*, revivía los mismos entusiasmos que animaban a todo movimiento de regeneración cultural moderna desde los románticos alemanes. La filosofía vitalista, que había ensalzado al ario racial de Gobineau y al Superhombre de Nietzsche, tiene más de un lazo con el movimiento ecológico contemporáneo. Los ecologistas lograron revivir los mismos argumentos que dividían a los nietzscheanos y otros pesimistas culturales de entreguerra, que se centraban en el lema "De vuelta al suelo".

DESCIVILIZANDO AL HOMBRE: EL PESIMISMO CULTURAL ALEMAN Y EL MOVIMIENTO ECOLOGICO

¡De vuelta al Pleistoceno!
–Slogan del movimiento Earth First!

Ernst Haeckel inventó el término "ecología" en 1866 como parte de su monismo vitalista biológico. La ecología describía "la ciencia de las relaciones entre los organismos y su medio ambiente", que para Haeckel constituían la red básica de la vida. En el holismo

evolutivo de Haeckel, la naturaleza en toda su variedad y diversidad formaba una totalidad única, una sustancia infinita sin comienzo ni fin, una fuerza vital evolutiva manifestándose por doquier y en todo, el hombre incluido. Haeckel creía haber liquidado la idea de que la naturaleza o el hombre poseyeran una esencia divina superior. En cambio, todo en el cosmos formaba un proceso en evolución constante, sin propósito ni designio: "Nuestra visión monista no sólo implica, en el lado positivo, la unidad esencial del cosmos y la conexión causal de todos los fenómenos ... sino que también, en un sentido negativo, marca el más alto progreso intelectual, pues descarta definitivamente los tres dogmas centrales de la metafísica: Dios, libre albedrío e inmortalidad".[885]

Haeckel esperaba que su filosofía monista reemplazara la adoración del Dios cristiano con la adoración de la naturaleza, así como reemplazaría el individualismo egoísta por un nuevo monismo ético donde todos reconocerían que el interés personal y el interés comunitario eran uno y el mismo. El cristianismo, creía Haeckel, "ha contribuido no sólo a un aislamiento extremadamente nocivo frente a nuestra gloriosa madre naturaleza, sino también a un lamentable desprecio por todos los demás organismos". Haeckel llegó a sostener que, en la visión monista, los animales debían disfrutar de un status similar a los hombres como criaturas sentientes, sociales e incluso (en el caso de los vertebrados superiores) racionales. Esta precoz versión de los "derechos de los animales" formaba parte de su campaña contra la visión antropocéntrica de la naturaleza, pues la "ilimitada arrogancia del presuntuoso hombre" lo ha inducido a "hacer de sí mismo 'la imagen de Dios'".[886]

El monismo de Haeckel resultó popular e influyente. Su enfoque ecológico de la naturaleza y la eugenesia se difundió por la Alemania de la preguerra y más allá. Instó a varios científicos y pensadores a adoptar su convocatoria vitalista. Estos incluían al premio Nobel de química Wilhelm Ostwald, que fue presidente de la Liga Monista; Hans Driesch, profesor de filosofía de Heidelberg; y el zoólogo Konrad Lorenz, cuyos estudios de la conducta animal (el más conocido es su trabajo sobre la agresión) enfatizaban la noción haeckeliana de que el animal y el hábitat –incluido el hombre y su medio ambiente– forman una sola unidad.* El vitalismo de Haeckel también contribuyó a inspirar la noción spengleriana de la fuerza

* Los discípulos de Driesch incluían a dos representantes de la derecha nietzscheana, Ernst Jünger y José Ortega y Gasset, autor de *La rebelión de las masas.*

vital en las culturas del mundo, mientras que en Inglaterra influyó mucho sobre otro personaje de la extrema derecha, el novelista D. H. Lawrence.

Al mismo tiempo, el Movimiento Juvenil Alemán encontraba otro camino de vuelta a la naturaleza en el énfasis antitécnico del romanticismo alemán. Aunque Haeckel había fusionado la naturaleza mecánica y orgánica como aspectos de la misma fuerza vital evolutiva (algo que los amantes de la tecnología militar, como Ernst Jünger, llegaron a apreciar), otros imprimieron otro rumbo a la ecología vitalista. Después de la reunión juvenil de 1914 en las montañas del Meissner, uno de sus voceros, el joven nietzscheano Ludwig Klages, escribió un influyente ensayo titulado "El hombre y la vida". Klages proclamaba que el progreso como empresa racional había concluido: "Lo que suele verse como el avance de la historia, o progreso, es en realidad el dominio gradual del espíritu sobre la vida, el cual debe terminar con la aniquilación de la segunda".[887]

Con "espíritu" Klages se refería a la voluntad de poder. A diferencia de su maestro Nietzsche, pero anticipándose a Foucault, Klages creía que la voluntad de poder y la racionalidad occidental eran aspectos de la misma fuerza maligna. La voluntad de poder no era el producto de la vitalidad orgánica del hombre sino de la mente y el deseo de matar la vida: "El hombre, como portador del espíritu, se ha escindido, junto con el planeta que le dio nacimiento". Para Klages, el hombre racional estaba en las antípodas del hombre natural; uno apuntaba a lo que Klages llamaba "la violación de la naturaleza" y la muerte espiritual, simbolizada por los judíos. El otro apuntaba a la "ebriedad dionisíaca" y la vida.[888]

Después de la Primera Guerra Mundial, todos estos elementos inspiraron varios movimientos de vuelta a la naturaleza en Alemania, los que inevitablemente se abrieron paso hacia los movimientos políticos, entre ellos el Partido Nacional Socialista de Hitler. Uno de ellos era el cultivo "orgánico", que rechazaba los fertilizantes químicos como parte de una sociedad tecnológica sin vida. En los años 20 el biólogo Rudolf Steiner lanzó un programa de "agricultura biodinámica" que encaraba la agricultura en un marco haeckeliano, como una empresa holística donde participaban el hombre, la planta y el suelo. Mientras Alfred Rosenberg y los nordicistas nazis atacaban la "falsa espiritualidad" del cristianismo y reclamaban el regreso al culto ario original de la naturaleza, los portavoces del regreso a la naturaleza entendían que el ario de los nacionalsocialistas era heraldo del nuevo hombre organicista, ligado a su raza, su suelo y su medio ambiente. Eugen Diedrichs, uno de los organizadores de

la celebración juvenil de 1913, se convirtió tempranamente al nazismo. Ludwig Klages también trató de afiliarse (lo expulsaron porque era pacifista, como Ernst Haeckel). Los *Artamanen* o "guardianes del suelo", un grupo radical, incluso llevaban estandartes con imágenes de Gandhi y Tolstoi (en su papel de voceros de los campesinos) y svástikas.[889] Las relaciones entre estos grupos antitécnicos eran complicadas y cambiantes, como ocurre en el movimiento ecologista actual. Houston Chamberlain y otros pensadores germanistas sentían disgusto por Haeckel y su visión evolutiva de la naturaleza. También Hitler. No obstante, el ministro de Agricultura de Hitler, Walter Darre, adoptó la causa del cultivo orgánico como parte del arianismo de "la sangre y el suelo". "El campesino es el hombre eterno", había escrito Oswald Spengler en *La decadencia de Occidente.* Así como el virtuoso campesino alemán era el modelo del nuevo Reich, creía Darre, la agricultura alemana debía reflejar los mismos vínculos orgánicos. Su principal aliado en el círculo de Hitler era Rudolf Hess, vegetariano, practicante de la medicina homeopática y apasionado converso a la causa del cultivo biodinámico.[890]

Muchos otros entusiasmos nazis reaparecerían en los años 70 y 80. Heinrich Himmler (que había sido criador de gallinas antes de encabezar la guardia personal de SS de Hitler) experimentó con el cultivo orgánico y patrocinó jardines de hierbas orgánicas para sus SS. A los reclutas de la SS se les inculcaba "una reverencia por la vida animal" que, según ha sugerido un historiador moderno, alcanzaba "proporciones casi budistas".[891] Himmler también procuró que se impusieran regulaciones contra la vivisección bajo el Tercer Reich (mientras la eutanasia se volvía obligatoria para las "bocas inservibles" humanas), y cabe recordar que el emblema oficial de la SS era la hoja de roble, símbolo de los poderes regenerativos de la naturaleza.

Las diversas ramas del ambientalismo alemán de entreguerra podían diferir en su modo de entender la naturaleza –materialismo monista, eros dionisíaco, vitalismo biodinámico– pero todas coincidían en la designación del principal enemigo: el Occidente moderno, tecnológico y capitalista. Todas, al margen de las inclinaciones políticas, habrían convenido con el pronunciamiento del nacionalbolchevique Ernst Niekisch en 1931:

> La tecnología es la violación de la naturaleza. Empuja la naturaleza a un lado. Astutamente despoja a la naturaleza de un trozo de tierra tras otro. Cuando la tecnología triunfa, la

> naturaleza es violada y asolada. La tecnología asesina la vida y derriba, uno por uno, los límites establecidos por la naturaleza.[892]

Aun los que luego celebrarían el lugar de la tecnología en el nuevo orden cultural alemán, como Spengler y Ernst Jünger, sostenían que se debía reintegrar en una nueva forma vitalista. Otros, como Martin Heidegger, convirtieron la crítica antitécnica de la "vuelta al suelo" en componente clave del pensamiento antimoderno.

El ataque nietzscheano de Klages contra el capitalismo tecnológico influyó profundamente en Heidegger.* Heidegger pasaba días y semanas escalando montañas, y a menudo aparecía en el aula y en las reuniones partidarias nazis con traje alpino y camisa abierta. Consideraba que el divorcio entre modernidad y naturaleza formaba parte de la pérdida del Ser del hombre, cuyo epítome era la tecnología: "El carácter objetal de la dominación tecnológica es cada vez más rápido, implacable y total". Heidegger sostenía que la tecnología occidental no sólo "define todas las cosas como producibles en el proceso de producción", sino que también "distribuye los productos de la producción por medio del mercado". Por tanto, a través del capitalismo tecnológico, "la humanidad del hombre y la cosidad de la cosa se disuelven en el valor de mercado calculado de un mercado que abarca la tierra entera".

El hombre tenía que ser el mayordomo, no el amo de la naturaleza. Por medio de la poesía y el arte el hombre moderno podía restaurar su sentido de "la sencilla unidad de la tierra y el cielo, la divinidad y los mortales". El nuevo hombre aprendería a abandonar la tecnología y el consumismo y aceptar su humilde papel en la unidad de la naturaleza. "El hombre autoafirmativo –escribió en 1926–, sépalo o no, quiéralo o no como individuo, es funcionario de la tecnología."[893]

Herbert Marcuse, alumno de Heidegger, introdujo estas premisas en la "sociedad de la postescasez" de su *Hombre unidimensional.* Sus raudas imágenes del capitalismo tecnológico empeñado en subyugar las energías del hombre y la naturaleza inyectaron el pesimismo cultural alemán en la nueva izquierda. Marcuse despertó en la izquierda sentimientos conservacionistas americanos que derivaban de los escritos de gente como Henry David Thoreau y John Muir. La nueva izquierda atacaba el capitalismo americano por su sistemática

---

* Esa influencia llegó por medio del filósofo Max Scheler, seguidor de Klages y autor de *El puesto del hombre en el cosmos* (1928).

"degradación" de lo natural, tanto en la sexualidad (tema favorito de Haeckel, que defendía enérgicamente el amor libre) como en el medio ambiente. En 1969 estudiantes radicales de Berkeley crearon el Parque del Pueblo, organizando una "conspiración del suelo" para rescatar la tierra de las relaciones capitalistas de propiedad. Un radical llegó a sostener que los árboles eran como otras minorías explotadas por Estados Unidos, tales como los negros, los vietnamitas y los hippies.[894]

Las ideas de Marcuse influyeron decisivamente sobre el ejemplo más cabal de ambientalismo "germanista" de los 60, *The Greening of America* de Charles Reich. La América industrial capitalista enfrentaba la autodestrucción, anunció el profesor de Yale en 1970. El desorden, la corrupción, la "ausencia de comunidad", una cultura vacía y una "tecnología descontrolada y la destrucción del medio ambiente" habían dejado a la mayoría de los americanos con una sensación de impotencia. Los negros americanos habían sufrido tiempo atrás "la privación de su identidad y potencial para la vida". Ahora la clase media blanca sufría lo mismo. "Deteneos en un tren –escribía Reich, escogiendo una imagen favorita de los pesimistas culturales–, y mirad esos rostros vacíos y huecos. En Estados Unidos no miramos con frecuencia los rostros, y menos aún miramos los ríos arruinados y las colinas devastadas."

No obstante, aseguraba Reich, "se aproxima una revolución" que traerá "una relación renovada del hombre consigo mismo, con otros hombres, con la sociedad, con la naturaleza y la tierra". De manera auténticamente nietzscheana, esta revolución será dirigida por los jóvenes. Actuando como portadores de una inmaculada vitalidad, los jóvenes americanos despedazarán los artificios de la sociedad tecnológica con su música rock, su vestimenta, sus peinados, su libertad sexual y su instinto natural. Al igual que la juventud alemana o Martin Heidegger, "los miembros de la nueva generación buscan la playa, los bosques y las montañas". Haciéndose eco de un antiguo tema arianista, Reich añadía que "el bosque es el lugar de donde vienen, el lugar donde se sienten más cerca de sí mismos, es renovación. La naturaleza no es un elemento extraño. La naturaleza es ellos".[895]

Pero el pensador que separó el pesimismo ecológico de sus asociaciones con "la sangre y el suelo" y lo convirtió en pilar de la nueva izquierda fue Murray Bookchin. Admirador de la tradición anarquista del siglo diecinueve y estudioso de los críticos antitécnicos como Lewis Mumford y Paul Goodman, Bookchin abrazó la idea marcusiana de que la sociedad de la postescasez representaba un

desarrollo nuevo y peligroso para la civilización. En 1966 Bookchin publicó *Crisis de las ciudades,* donde predecía que las ciudades industriales de Estados Unidos proliferarían "como un cáncer rampante" en el campo, destruyendo las zonas agrestes, las tierras agrícolas y los cauces acuáticos. La civilización tecnológica, sostenía, ponía "un peso intolerable" sobre el medio ambiente, lo que Lewis Mumford había llamado la "biosfera".

Pero Bookchin, como Marcuse, también pensaba que las tecnologías nuevas como la energía eólica podían unir "la tierra y la ciudad en una síntesis racional y ecológica". Para Bookchin y otros ambientalistas radicales, la tecnología tiene dos aspectos. El aspecto "duro" había estropeado el medio ambiente brindando el motor impulsor del capitalismo industrial: automóviles, agentes químicos, combustibles fósiles y energía nuclear. El aspecto "blando", en cambio, no sólo preserva los recursos naturales sino que también atenta contra las fuerzas del capital concentrado en gran escala. Incluye las tecnologías preindustriales de toda clase, la energía solar, la energía eólica y, para algunos conversos muy recientes, los ordenadores personales.*

De todas las ramificaciones de la nueva izquierda, el ambientalismo fue la que tuvo mayor éxito. El 22 de abril de 1970 su popularidad cobró forma oficial con la celebración del Día de la Tierra. En escenas que evocaban la reunión de los jóvenes alemanes en las montañas del Meissner en 1913, miles de estudiantes, hippies y adolescentes se reunieron en manifestaciones y sentadas. La oleada de entusiasmo popular puso en primer plano a grupos conservacionistas y a protagonistas del movimiento antipolución como Barry Commoner, Paul Ehrlich y René Dubos. Obtuvieron respaldo del *establishment* político de Estados Unidos, incluido el presidente Richard Nixon. Su organizador original, el senador Gaylord Nelson de Wisconsin, explicaba que "el Día de la Tierra puede ser un punto de inflexión en la historia del país. Puede ser el nacimiento de una nueva ética americana que rechace la filosofía de la frontera, según la cual el continente fue puesto aquí para nuestro pillaje".[896]

A partir de 1970 el Congreso aprobó una serie de regulaciones y leyes ambientales de largo alcance, comenzando por la Ley de

* El gran vocero de la tecnología blanda, Fritz Schumacher, era un refugiado alemán antinazi que sin embargo sostenía muchas de las ideas de regreso al suelo de sus enemigos derechistas. Su libro más famoso, *Small Is Beautiful* (1973), es un compendio de opiniones ambientalistas estilo Weimar.

Aire Limpio. Sólo siete meses después del Día de la Tierra, el presidente Nixon organizó la Agencia de Protección Ambiental, que se encargaba de tratar "la polución del aire, la polución del agua y los desechos sólidos como parte de un solo problema". Al mismo tiempo, el movimiento ambiental recibió una vertiginosa transfusión de energía de la nueva izquierda. Grupos tales como el Consejo de Defensa de los Recursos Naturales (fundado en 1970) y el Fondo de Defensa Ambiental, encabezaron la marcha con agresivas peticiones, al estilo de los grupos de abogados de derechos civiles en los 60. Las viejas organizaciones conservacionistas como el Sierra Club, la Audubon Society y la Wilderness Society acogieron a miembros radicales que establecerían el proyecto ambiental de las dos décadas siguientes.

Otros grupos, como Greenpeace (fundado en 1971), se aliaron abiertamente con la política izquierdista militante al tomar acción directa contra los "enemigos del ambiente", como los cazadores de focas y los ingenieros nucleares. Como ciertos grupos alemanes de entreguerra, Greenpeace rechazaba la sociedad capitalista y las categorías políticas establecidas. Sin embargo, tuvo más éxito con la juventud izquierdista europea (al igual que el Partido Verde alemán, que presentó su primera lista de candidatos en 1977). Otros se remitían a las raíces anarquistas de Bookchin. La exigencia antitécnica de un retorno al suelo generó varias comunidades experimentales, al menos dos mil en treinta y cuatro estados hacia 1970. Algunas de estas comunidades hippies llevarían su repudio a las convenciones de la sociedad moderna a extremos inesperados, como la "familia" de Charles Manson en California y el Jonestown de Jim Jones en Guyana.* Pero en esa época parecían respaldar la conclusión de Charles Reich de que la juventud deseaba renunciar al alienante capitalismo occidental y la sociedad tecnológica a cambio de una existencia más natural y más pura.[897]

Cuando se realizó la segunda celebración del Día de la Tierra, en 1990, las críticas del pesimismo cultural al capitalismo tecnológico gozaban de gran aceptación en la sociedad americana. Pero muchos grupos ambientalistas aún estaban insatisfechos con la falta de cambios más drásticos. Dennis Hayes, el organizador original de los eventos de 1970, se lamentaba: "¿Cómo pudimos haber luchado tanto, ganado tantas batallas, sólo para encontrarnos a punto de perder la guerra?"[898]

* O, en un desprendimiento más reciente, los Branch Davidians de David Koresh.

Otros sugerían que la promesa del ambientalismo –en palabras de Lester Brown de Worldwatch, "volver la sociedad industrial segura para la vida humana"– no era parte de la solución sino del problema.

Durante años personajes como Bookchin y el filósofo noruego Arne Naess habían exigido un rumbo distinto para el ambientalismo. "En este movimiento hay potenciales políticos –escribía Naess en 1973– que no se deben pasar por alto y tienen poco que ver con la contaminación y el agotamiento de los recursos." Naess lamentaba que el ambientalismo moderado "no pregunte qué clase de sociedad sería la mejor para mantener un ecosistema". Pedía un nuevo rumbo, que él denominaba "ecología profunda" y corregiría las premisas culturales que habían producido la contaminación. Como el monismo de Haeckel, la ecología profunda de Naess significaba abandonar la visión antropocéntrica del ambiente para adoptar una visión "biocéntrica". Como la filosofía de la existencia de Heidegger, suponía no sólo una transformación de la sociedad sino del hombre. Naess explicaba: "La identidad occidental moderna se define como un yo aislado luchando estrechamente por una gratificación hedonista o ... la salvación individual en esta vida o la próxima". Esta falsa autoimagen "nos despoja del comienzo de la búsqueda de nuestra singular personalidad espiritual y biológica" a través de la unidad con la naturaleza.[899]

La crisis moderna de Murray Bookchin enfatizaba el desafío de derribar la moderna "sociedad de mercado y la mentalidad insidiosa que alimenta". La polución, la degradación industrial del ambiente, la lluvia ácida, el recalentamiento del globo y el militarismo nuclear en gran escala eran los notorios productos del capitalismo occidental: "El capitalismo, a mi entender, es el cáncer de la sociedad".[900] Haciéndose eco de Heidegger, Bookchin afirmaba que el capitalismo reduce todas las relaciones entre los seres humanos, y entre los seres humanos y la tierra, a productos. El capitalismo "es parasitario y amenaza con aniquilar todo dominio social que albergara lazos de mutualidad y preocupación colectiva".

En consecuencia, deja a su paso una estela de destrucción ambiental y cultural. Estados Unidos, observaba, es "la sociedad más analfabeta y desinformada del mundo desarrollado". Evocando inconscientemente la descripción gobiniana de la Francia de mediados del siglo diecinueve, Bookchin afirmaba: "Cada día la vida adquiere características más bovinas. La sociedad es poco más que una pastura y la gente un rebaño que rumia una dieta de trivialidades y objetivos mezquinos".[901] Entretanto, "las presuntas sociedades socialistas como la Unión Soviética y China" han terminado en el mismo trance, dada

su aceptación de la imagen del hombre como un ser económico. La supervivencia humana requería una nueva "postura ética" que él llamaba "ecología social". Era una filosofía de "participación" donde "los animales y las plantas alientan la supervivencia, la fecundidad y el bienestar mutuos" de modo no competitivo. Celebra la "diferenciación" de las especies y la variedad natural "sin estructurar las diferencias en un orden jerárquico".[902]

La ecología social de Bookchin exhibe casi todas las características de la evolución monista de Haeckel. Encara "la vida como activa, interactiva, procreativa, relacional y contextual". Ve el cambio como un proceso orgánico, no mecánico o lineal, de modo que "cada forma emerge de su predecesora, la última y más compleja generalmente incorporando a las primeras y más simples, sea internamente" –como en el desarrollo embrionario, un ejemplo favorito de Haeckel– "o bien como parte de una comunidad". De esta ecología social surge un ideal comunitario igualitario donde todos los miembros, hombres y mujeres, prósperos y pobres, blancos y no blancos, comparten el mismo espíritu comunal. Esta armoniosa biocomunidad contrasta con la dinámica de la sociedad civil, que según Bookchin es profundamente antinatural (a pesar de su pretensión iluminista de seguir las leyes de la naturaleza). En cambio, las sociedades primitivas y precapitalistas constituyen el nuevo modelo para el futuro.

Para Bookchin, el hombre primitivo y la naturaleza formaban una rica matriz de "fecundidad y bienestar". Los hombres y mujeres compartían todo como iguales (como los iroqueses de Gary Nash), asumiendo un papel participativo en las decisiones. Comprendían los peligros del individualismo competitivo, evitando el comercio y condenando la obtención de ganancias como pecaminosa.[903] En cierto sentido, Bookchin admira el Iluminismo por la misma razón que Haeckel, pues "bajó la mente humana del cielo a la tierra, del reino de lo sobrenatural a lo natural": "Alentó una clara visión secular del mundo mítico y oscuro que anidaba en el feudalismo, la religión y el despotismo monárquico". Sin embargo, "el capitalismo distorsionó esos objetivos".[904] Transformó "la razón en un crudo racionalismo industrial concentrado en la eficiencia y no en una intelectualidad elevada ... usó la ciencia para cuantificar el mundo e introducir la dualidad en el pensamiento y el ser ... usó la tecnología para explotar la naturaleza, incluida la naturaleza humana". Como había escrito Adorno en *Dialéctica negativa*, "ninguna historia universal conduce del salvajismo al humanitarismo, pero hay una que conduce de la honda a la bomba de megatones".

Pero el peligro más inmediato que veía Bookchin en 1987 era

que el cambio económico y tecnológico pudiera mejorar la vida de la gente sin imponer ninguna revisión cultural fundamental. Argumentaba que se necesitaba una genuina revolución de actitudes y valores que alterase "cada hebra del tejido social, incluido el modo en que experimentamos la realidad". Bookchin ansiaba una futura "sociedad ecológica, estructurada en torno de una comuna de comunas confederada, cada una de las cuales está modelada de acuerdo con el ecosistema y la biorregión donde está localizada". Todos se dedicarán al cultivo orgánico y usarán energía solar y eólica. Se emplearán nuevas tecnologías de "manera artística", liberando tiempo para otras actividades: "jardinería, creación artesanal de objetos, lecturas, recitaciones" y la siembra mixta experimental para favorecer la diversidad biológica. La noción de propiedad, incluso propiedad colectiva, desaparecerá, reemplazada por "un enfoque holístico de una economía ecológicamente orientada". En cambio, "cada cual funcionaría como ciudadano, no como un yo con intereses personales", consagrándose a la unidad con la comunidad y la naturaleza.[905]

Las ideas de Bookchin debían mucho a la tradición del socialismo utópico; sin embargo, el campesino cabal de Friedrich Ratzel, así como las extáticas aspiraciones del Movimiento Juvenil Alemán, también hacen una fugaz aparición en su comunismo biorregional. Y ahora existía un lazo viviente con las raíces orgánicas del hombre: las sociedades primitivas existentes en todo el mundo. Para el autor ambientalista Edward Abbey, una "raza superior" es la comunidad humana que "ha hecho el menor daño a la Tierra, a otras formas de vida, a los humanos, a sí misma". Con esa pauta, concluía Abbey, "las únicas razas superiores serían los aborígenes australianos, los bosquimanos africanos, quizá los hopis de Arizona".[906]

El pesimismo tecnológico del movimiento ecologista invertía la relación entre la sociedad y el medio ambiente tal como las definía Toynbee, y regresaba a Thomas Buckle y Hegel. Ellos sostenían que la lucha para dominar y controlar la naturaleza predomina en las primeras etapas de la civilización; más tarde, el hombre consagra más esfuerzos a perfeccionar su poder. Ahora Bookchin y otros afirmaban que la historia occidental "no ha sido un avance unilineal desde una etapa a otra ... en un sereno ascenso hacia un mayor control" sobre la naturaleza. Al contrario, "la prehistoria pudo permitir otras posibilidades antes del surgimiento de las sociedades guerreras patricéntricas ... las cuales quizás hubieran seguido un desarrollo social más benigno del que formó nuestra propia historia".[907]

El ecologista ve la civilización como una lucha deliberada, no necesaria, contra la naturaleza. Otro discípulo de Haeckel, Oswald Spengler, había escrito que en la civilización "la muerte sigue a la vida, la rigidez a la expansión ... la cosmópolis petrificada sigue a la madre tierra". Lo mismo sucede en la historia ecologista. Los remotos antepasados del hombre occidental expresaban una "relación orgánica con la naturaleza" que la civilización moderna ha eliminado. El hombre moderno es un recién llegado cuya fluorescencia civilizada niega la vitalidad. Así como el descubrimiento del Nuevo Mundo por parte de Colón simbolizaba para Spengler el nacimiento de la voluntad fáustica de expansión y espacio, la intrusión blanca en América del Norte constituye para los nuevos ecologistas el punto de partida de la historia occidental de saqueo del planeta. El hombre blanco es un recién llegado que derriba puertas, y las puertas que derriba son las del paraíso.

Esta deuda con Spengler y el pesimismo cultural no es reconocida en *1492: conquista de un continente* (1990) de Kirkpatrick Sale. Pero Sale presenta explícitamente a Colón como hombre fáustico, citando el *Doctor Faustus* de Christopher Marlowe:

> *Oh, qué mundo de provecho y deleite,*
> *de poder, honor, omnipotencia...*
> *Todas las cosas que se mueven entre los quietos polos*
> *estarán a mi mando.*

Para Sale, Colón "es el personaje que ofreció, más que ningún otro, el legado por el cual la civilización europea llegó a dominar el mundo americano durante cinco siglos con consecuencias, hoy advertimos, que implican nada menos que cuestiones de vida y muerte".[908] Para Sale 1492 indica el comienzo de la victoria europea sobre la naturaleza por medio de la degradación y la explotación. "Era el tipo de victoria sobre el cual se basaba la premisa de América", afirma.

La América poscolombina se convirtió en "campo de batalla", no sólo de la lucha entre europeos e indígenas sino entre el hombre occidental y el medio ambiente. Los europeos convirtieron los productos de la tierra en mercancía: oro, plata, azúcar, madera, tabaco, algodón. La apertura de Occidente se convirtió en una prolongada catástrofe ambiental. "Su opulenta beneficiaria" fue la civilización europea, cuyos imperios de ultramar permitieron al hombre europeo "multiplicarse, prosperar y dominar la Tierra como no lo ha hecho ninguna especie".[909] Para Sale, los europeos odian

la naturaleza, están aislados de la vida. En cambio, los pueblos que ellos conquistaban, los "americanos nativos", reflejaban un vitalismo cultural superior, no sólo en sus atributos artísticos sino también en sus instituciones sociales y morales. Esta es una dirección nueva y asombrosa para el pesimismo cultural, pero es típica de los ambientalistas radicales: la principal ventaja del hombre primitivo no consiste en ser tosco y vital sino refinado y avanzado, al menos en sus tratos con la Madre Tierra.

Los indios de Sale concuerdan con este nuevo estereotipo. Están bien nutridos, disfrutan de igualdad de géneros, están equipados con sistemas de agricultura, medicina e incluso tecnologías superiores a las europeas.* Sus guerras eran invariablemente moderadas y breves. Los americanos nativos de Sale son el buen salvaje, e incluso son previsores en materia de eficiencia energética. Ante todo, se atienen a una religión que impone un equilibrio con la naturaleza y la biosfera y no poseen la destructiva noción de progreso, ni siquiera de mejoramiento humano. Esto contrasta con el bárbaro blanco, que es sucio y maloliente, violento e hipócrita, nacido en "una cultura que ignoraba que la Tierra está viva y todos los castores son hermanos".[910]

Kirkpatrick Sale, como Bookchin, rechaza la noción de que la civilización sea una derivación o una inevitable transformación de una etapa anterior de cultura primitiva. La sociedad primitiva goza de una *Kultur* que no tiene enlace conceptual con la *Zivilisation* y por tanto no es contaminada por sus valores superficiales. En cambio, todo instinto capaz de producir ese destructivo impulso es desviado por una espiritualidad que, una vez más, no es antropocéntrica sino biocéntrica, es decir, encara al hombre como la insignificante criatura que es. El ambientalismo radical no sólo repudia la idea del mejoramiento humano y del hombre como ser social (es decir, un ser con ciertas necesidades individuales –físicas, morales, culturales– que debe satisfacer en cooperación con los demás para ser feliz). El pesimismo cultural ya había completado esa tarea, como queda claro con un vistazo a Nietzsche, Sartre o incluso Rousseau.

El ecologista cultural va más allá y afirma que, aunque los seres humanos sientan estas necesidades, eso no importa. La ecología profunda sostiene que "las necesidades materiales y vitales del hombre" son mucho más pequeñas de lo que la "sociedad tecnocrática industrial" nos induce a creer. Todos podríamos comer

* El arco y la flecha son superiores al mosquete porque son más seguros para el usuario: el test de seguridad laboral, como quien dice, del progreso tecnológico.

menos, beber menos, hacer menos, y presuntamente pensar y desear menos. Bookchin invoca específicamente la imagen de la colmena como comunidad ideal, donde el individuo se pierde totalmente en el funcionamiento del todo orgánico. Lo que importa es la relación del hombre con una naturaleza no humana. Y como los atributos que conducen a la vida civilizada –posesiones privadas, un interés personal racional expresado en transacciones comerciales, el deseo de actividades culturales como descarga de nuestras pasiones– nos llevan al cierre del círculo de Commoner, hay que suprimirlos, tal como se hace (aparentemente) en las "sociedades orgánicas" de los pueblos primitivos, donde el comercio es un pecado y la autoafirmación un mal.[911]

Si los ecologistas se interesan más en los indios hopi, los cazadores-recolectores de Borneo o los bosquimanos que en las grandes civilizaciones no occidentales del afrocentrista o del orientalista, es porque estos supérstites de la Edad de Piedra "constituyen una alternativa frente al complejo de la civilización". Los pueblos como los chinos y los zulúes, los aztecas y los mayas, dieron el fatídico paso hacia el ciclo de autodestrucción de la civilización. En un sentido profundo, provocaron la degradación que sufrieron a manos del hombre blanco. Los pueblos aborígenes del bosque tropical y las sabanas, en cambio, conservan su inocencia primordial. Así cumplen un importante propósito político, como modelos para la sociedad antitécnica sin crecimiento del futuro. "El camino hacia la modestia ambiental no es utópico –dice el activista Chris Manes–. Lo viven ahora mismo millones de pueblos tribales de todo el mundo."[912]

En *La busca de lo primitivo* de Stanley Diamond, "la añoranza de un modo primitivo de existencia" no se limita a los ecologistas o los ecoturistas románticos sino que está "en consonancia con necesidades humanas fundamentales". Lo disonante es la civilización:

> La civilización puede considerarse como un sistema en desequilibrio interno; la tecnología, la ideología o la organización social siempre están desarticulados, eso es lo que impulsa el sistema por un camino dado. Nuestro sentido de movimiento, de inconclusión, contribuye a la idea de progreso.

Por tanto, es su triunfal conclusión, "la idea de progreso es genérica de la civilización".[913]

Estas ideas instan a Jerry Mander a sostener, en su *En ausencia de lo sagrado* (1991), que el modo tribal de vida no es resultado de la ignorancia sino un rechazo deliberado de la tecnología, la ciencia

y sus premisas culturales (productividad, ética laboral, sometimiento de la naturaleza). En otras palabras, no es que los iroqueses y los uruburu no puedan construir aeropuertos ni reactores nucleares sino que, en un nivel profundo, han optado por no hacerlo. Los felices y modestos pueblos americanos nativos, "viviendo levemente sobre el planeta" y compartiendo la generosidad de la naturaleza a partir de "una filosofía más antigua, alternativa y natural", señalan para Mander el camino del futuro: "Las sociedades nativas, no la nuestra, tienen la clave de la supervivencia".[914]

Aun para Rousseau, la armonía primitiva con la naturaleza había sido sólo un sueño, a lo sumo un ideal. Pero los pesimistas culturales ecologistas afirman que los procesos de la sociedad civil lo provocarán, gracias a la autodestrucción de la tecnología y el inevitable retorno a las condiciones primitivas. En *Buenas noticias* (1980) el autor Edward Abbey predecía que "el estado industrial militar desaparecerá de la superficie de la Tierra dentro de cincuenta años" y será seguido por "el triunfo del amor, la vida y la rebelión". Abbey contribuyó a inspirar el movimiento Earth First! con su novela *The Monkey Wrench Gang* (1975), donde un grupo de ambientalistas renegados detiene la construcción de una carretera en una zona agreste saboteando camiones, palas mecánicas y otros aparatos. Imitan conscientemente a los guerrilleros del Vietcong, al punto de recurrir a las armas para evitar la captura. Edward Abbey no presentó disculpas cuando Earth First! transformó su mensaje en acción directa. Incluso compuso su manual oficial de ecosabotaje, *Ecodefensa*. En un sentido profundo, es el gemelo intelectual del Unabomber. El Unabomber traduce en actos las fantasías que Abbey presenta en sus escritos.

Abbey abogaba por un rechazo total de lo que él llamaba "sifilización". Sus imágenes dominantes de la sociedad moderna son de inercia y muerte. Una visita a Manhattan en 1956 ofrecía la visión de "una fría, helada y sepulcral imponencia: un espectáculo temible e inhumano, más semejante al Valle de la Muerte y Skull Canyon que a la habitación humana". Luego escribió que "nuestra civilización ha entrado obviamente en su fase tiberiana, y la masa bárbara del Este [es decir, la Unión Soviética y China] tan sólo espera".[915]

Como el capitán Nemo, Abbey sentía el poder vital de la naturaleza orgánica, que el hombre perturbaba con su presencia.*

* "Mirando este panorama de luz, espacio, roca y silencio –escribía Abbey a orillas del río Colorado, al visitar un sitio donde alguien se había suicidado–, me inclino a felicitar al muerto por su elección de saltar; tenía buen gusto. Tuvo buena

Abbey era consciente de sus lazos con la tradición del pesimismo cultural: "Heidegger en su cabaña alpina, Zaratustra en su cueva, Jesús en el desierto. Nietzsche solo en su locura".[916] Rechazaba el humanitarismo sentimental de otros ecologistas ("No puedes cambiar la naturaleza humana sin mutilar seres humanos") y atacaba el estado de bienestar americano tan apasionadamente como el "estado militar". También fantaseaba sobre devolver los golpes. Viajando en 1959 por Glen Canyon, donde pronto se construiría una represa, Abbey reflexionó:

> ¿Cuánta dinamita, nos preguntábamos, se necesitaría para destruir la represa? Qué delicioso y justo, nos imaginábamos, tener nuestra dinamita tan integrada al sistema de cables de la represa que cuando el presidente o el secretario del Interior y el gobernador, junto con sus enjambres de subalternos, la prensa y las hordas de turistas [se reunieran] sería el dedo blanco y fofo del pez más gordo, apretando el botoncito negro ... el que volaría en pedazos al funcionario, sus invitados, los turistas, el puente y la represa de Glen Canyon.[917]

Poco antes de su muerte, Abbey tuvo una visión Volney de una nueva civilización posmoderna emergiendo de las ruinas de la vieja, consistente en "poblaciones humanas desperdigadas, modestas en número, que viven de la pesca, la caza, la recolección, la siembra en pequeña escala y la hacienda", que se reunirán "anualmente en las ruinas de las grandes ciudades para celebrar festivales anuales de renovación moral, espiritual, artística e intelectual".[918] Desde luego, una catástrofe ha limpiado un planeta superpoblado para permitir la existencia de la Arcadia de Abbey. Pero la destrucción catastrófica, sobre todo cuando es autoinducida, nunca es mala noticia para el pesimista cultural. Representa una oportunidad, como parte de la herencia apocalíptica del pesimismo.

---

suerte. Le envidio su modo de morir, a solas, en una roca bajo el sol a orillas de lo desconocido, como un lobo, como un gran pájaro; me parece muy buena suerte." Citado en Rik Scarce, *Ecowarriors* (Chicago, 1990), pág. 243.

HISTORIAS UNIVERSALES VERDES: JEREMI RIFKIN Y ALBERT GORE

El pesimismo ecológico nos presenta una "historia universal" anticivilizada. *Más allá de la carne de res* (1992) de Jeremy Rifkin hace lo mismo pero a la inversa. En vez de comunidades agrarias suplantando a las nómades, sellando así la condenación del planeta con su apetito de hectáreas arables, es la comunidad agrícola la que vive "levemente sobre el planeta". El hombre agrario forma una sociedad pacífica y vegetariana que adora la vida en vez de tomarla. El invasor de este Jardín del Edén, teoriza Rifkin, es el pastor nómade con sus rebaños y su tecnología equina. Saquea a sus vecinos en su codicia de ganado; para él la tierra es su llanura libre, su "imperio de libertad". Rifkin escribe: "Gran parte de la historia occidental es una historia de la lucha constante entre dos grupos, uno de pastores, otro de sembradores, el primero necesitando hierba, el otro, grano", con la victoria del primero.[919]

Cuando en el 4000 antes de Cristo los jinetes kurgan descendieron en la Medialuna Fértil desde las estepas del Asia Central, sostiene Rifkin, impusieron su carácter a las tierras que conquistaron: "Fieramente independientes, militaristas, apartados de la tierra, adquisitivos y utilitarios ... eran los grandes invasores, los temidos jinetes del norte". También eran capitalistas prototípicos, ansiosos de "capturar, poseer y explotar" la tierra.[920] ¿Y quiénes eran estos invasores? Los indoeuropeos: germanos, romanos, griegos, brahmines hindúes y persas. Los arios de Gobineau. Así que el guerrero ario entra nuevamente en escena, esta vez con su nuevo disfraz de agente de la *Zivilisation*, no de la *Kultur*.

Estos conquistadores arios pastores (a Rifkin le gusta destacar que la palabra sánscrita que significa batalla significa "deseo de ganado") allanaron el camino del "capitalismo moderno y la era colonial en la historia mundial". Rifkin sostiene que una "forma económica nueva y radical se estaba preparando para el escenario mundial, basada en la adquisición inescrupulosa y luego justificada por el desnudo interés personal". Desde Atila el huno hasta los conquistadores españoles y la cultura carnívora de la Gran Bretaña mercantilista del siglo dieciocho (donde "el gusto por la grasa era sinónimo del gusto por la opulencia, el poder y el privilegio"), una herencia de pastoreo y destreza militar señaló el camino para la dominación occidental del globo.

Como una plaga carnívora, difundió sus rebaños de ganado flatulento, productor de gas metano, por la masa terrestre euroasiática

y las Américas. Aun la planta empacadora de carne del siglo diecinueve tiene su lugar en la historia moderna, como antepasado del moderno proceso industrial: era una "línea de desmontaje" que funcionaba dentro de un "marco utilitarista, determinado por el lucro".[921] Hoy, concluye Rifkin, "hacen fila en McDonald's en ciudades de todo el mundo, y el espíritu utilitarista de la época sofoca toda reserva que se pueda abrigar acerca del trato fáustico en que están entrando". Incluso Rifkin cita esta declaración de un ejecutivo japonés: "Si comemos hamburguesas durante mil años, nos volveremos rubios. Y cuando seamos rubios conquistaremos el mundo".[922]

Entretanto, el hombre y la tierra pagan el precio, con deforestación, calentamiento global, alto colesterol combinado con hambruna, por no mencionar la glorificación de la violencia del hacendado, y el imperio ganadero de Rifkin se convierte en la frontera violenta de Gary Nash y Richard Slotkin. En síntesis, la habilidad tecnológica del hombre occidental deriva de su cultura corrupta, y no a la inversa, como habían argumentado pesimistas culturales anteriores tales como Nietzsche y Marcuse. Esto permite que el ecopesimista invalide no sólo los esfuerzos culturales del hombre occidental sino del resto de la especie. Esto es precisamente lo que hace Albert Gore en *La Tierra en crisis.*

La aportación de Gore, como *El mundo en llamas* del senador George Mitchell, demuestra cuán difundidas están las premisas del pesimismo ambiental, tanto en sus formas liberales tardías como las más radicales. Este libro es abiertamente filosófico; se propone hablar no sólo de la naturaleza y el origen de la cultura occidental sino del medio ambiente. Los nombres de Nietzsche, Heidegger, Fromm, Adorno y Sartre no agracian sus páginas, pero su presencia es palpable.* El pesimismo de estos pensadores sobre la cultura occidental inspira un nuevo juicio por parte de Gore. No es sólo el hombre occidental, sino el ser humano en cuanto ser racional el que está en falta: sus impulsos como criatura social y portadora de cultura *en todo nivel* garantiza su autodestrucción. Con esta sinuosa retirada, el temor a la decadencia de Occidente lleva inevitablemente a un rechazo del proceso mismo antes representado en la noción de civilización.

El término "civilización" aparece constantemente en *La Tierra en crisis.* Para Gore, civilización equivale a tecnología; son esencialmente

* No obstante, figuran los nombres de Walter Benjamin y Merleau-Ponty. *Earth in the Balance,* págs. 203, 384.

una y la misma. El proceso civilizador implica la gradual alienación de los seres humanos respecto del medio ambiente natural, hasta que al fin llegamos al desesperado trance de hoy: "La civilización industrial moderna, tal como está organizada, choca violentamente con el sistema ecológico de nuestro planeta". Su "vasto poder tecnológico" constituye un "feroz" y deliberado ataque contra el planeta y sus recursos. Las premisas sobre las que se cimentaba la civilización moderna resultaron huecas; la destrucción de todos los seres vivientes sólo se puede evitar con un cambio en los valores de la civilización.[923]

Hasta ahora todo nos resulta familiar. Pero la civilización moderna de Gore es también la civilización de Nietzsche, la cual deforma y destruye el poder espiritual humano y la percepción de la santidad del mundo que nos rodea. Es superficial; "la busca de felicidad y confort" son sus principales valores, junto con "el consumo de un incesante caudal de productos nuevos y relucientes". Esto nos induce a "olvidar lo que realmente sentimos y a abandonar la busca de auténtico propósito y sentido en nuestra vida". La civilización también es inauténtica en el sentido de Sartre y Heidegger, ya que está atrapada en "la frenética destrucción del mundo natural" y la "obsesión con inauténticos sustitutos de la experiencia directa de la vida real".

Como en Bookchin, los "roles de género" modernos, con el "dominio" de lo masculino sobre lo femenino, son producto de esta separación del hombre occidental respecto de la naturaleza. Gore compara el Occidente moderno con una familia disfuncional cuyos hijos deformes –nosotros– no pueden separarse de las falsas gratificaciones que ofrece: "La comida en los estantes del supermercado, el agua en los grifos de nuestros hogares, el refugio y sostén, la vestimenta y el trabajo con propósito, nuestros entretenimientos, incluso nuestra identidad, todo esto nos provee nuestra civilización, y ni siquiera nos atrevemos a pensar en prescindir de tales beneficios".[924] Llamémosla disfuncional o enferma, el elemento nietzscheano es obvio. La moral (en sentido nietzscheano) de esta familia disfuncional, "las reglas tácitas que gobiernan nuestra relación con el medio ambiente", es heredada y "legada de generación en generación" desde Descartes y la Revolución Científica. Pero los verdaderos orígenes, nos revela Gore, se remontan más lejos, a Platón, los griegos y la fatídica herencia racional que ha modelado la metafísica y la ciencia occidental.

Inspirada por el ejemplo de Platón, "la nueva persona moderna señaló decisivamente hacia arriba", explica Gore, "lejos de la

naturaleza, lejos de la tierra". Este olvido del Ser, como diría Heidegger, marca un "viraje fundamental en el pensamiento moderno, y en un sentido muy real marca el comienzo de la historia moderna". Al brindar a los seres humanos creciente dominio sobre la naturaleza y la materia, esta *Zivilisation* espiritualmente muerta atrofia "la capacidad de sentir nuestro contacto con el mundo natural". Separando la mente del cuerpo, y al Otro del yo, el hombre occidental se convirtió en lo que Descartes decía que era: un fantasma en la máquina. Por momentos Gore evoca a Bergson, lamentando la pérdida de un "contacto directo con la vividez, la vibración y la vitalidad del resto del mundo natural".[925] Para compensar este vacío espiritual, el hombre inicia un frenético asalto contra la tierra; esto evoca la descripción de Adorno del antisemitismo en *Dialéctica de la Ilustración*, donde los "que deben pagar su fuerza con una intensa alienación frente a la naturaleza" sólo encuentran alivio "ensañándose con los débiles", en este caso la naturaleza misma. La polución, el calentamiento del globo y el agotamiento del ozono son los célebres resultados.

El anticuado vitalismo romántico también aflora en el libro de Gore, con un disfraz específicamente ecológico: la tesis de Gaia, que sin duda ha tenido un profundo impacto en su pensamiento. Según esta teoría de James Lovelock y otros, el planeta Tierra está vivo literalmente, pues la biosfera forma un solo organismo con un principio vital y mecanismos autorregulatorios que constituyen su ecología. Esta fuerza vital, unificada y unificadora, existía tres mil millones de años antes de la aparición del hombre como especie. Dados los antecedentes de la humanidad, "que ensucia el nido y plantea una amenaza para la vida total del planeta", el teórico de Gaia debe plantearse seriamente la pregunta "¿Tiene el hombre un lugar en el planeta?" Después de la debida reflexión, Lovelock llega a la conclusión de que sí. Pero el ser humano es un recién llegado, un intruso (como el Colón de Kirkpatrick Sale) con un propósito incierto dentro de la totalidad viviente de Gaia, que se mueve y crece sin prestarle mayor atención: "Toda especie que afecte adversamente el medio ambiente está condenada, pero la vida continúa".[926]

Para Gore, esta visión de una Gaia vitalista suscita una "respuesta espiritual" mientras reflexiona sobre el "sentido más hondo" de la cruzada ambientalista. Le inspira una especie de panteísmo haeckeliano en el cual, "al experimentar la naturaleza en su plenitud –la nuestra y la de toda la creación– podemos atisbar una imagen infinita de Dios". Esta verdad vitalista, señala, se ha reflejado en todas las religiones del mundo (excepto, quizá, en el cristianismo

occidental).* En todo el libro Gore apunta a la religión más que a la ciencia como fuente de verdadera percepción del orden vital de la naturaleza. Aun esa vieja ciudadela del vitalismo, la *Kultur*, fracasa en este sentido; pronto es manifiesto que la cultura humana es la primera y principal enemiga de la naturaleza.

El vitalismo de Gore es, como el de Haeckel, totalmente biológico. *Toda* la cultura, no sólo la civilización occidental sino la del buen salvaje de Rousseau, se opone al orden natural. En la antropología ecológica de Gore, el ascenso cultural de los seres humanos comienza con la producción de representaciones simbólicas del mundo en el mito, las pinturas rupestres y las herramientas de piedra, con las cuales "aprendemos a manipular el mundo mismo". La cultura es poder sobre la naturaleza, trátese de una punta de flecha o de un viaje a la luna. "Cuando se usa una tecnología para mediar nuestra experiencia del mundo, ganamos poder pero también perdemos algo", a saber, la inmediatez del ser.[927]

La tecnología en su forma moderna es sólo una extensión extrema de la tendencia de toda cultura humana, aun la más primitiva, a obtener poder sobre el medio ambiente. En esto Gore concuerda con el zoólogo oxoniense Jonathan Kingdon y la visión radical que presenta en *Self-Made Man* (1993), donde toda la evolución biológica del hombre está impulsada por su "apetencia de nuevas herramientas" y tecnologías. Desde su emergencia a partir de los otros primates, es la triste conclusión de Kingdon, el *Homo sapiens* ha sido fáustico; trátese del bosquimano de la Edad de Piedra, del aborigen tejedor de cestos o del esquimal cazador de focas, es un destructor nato de su ambiente cuyo insaciable afán de cambiar y transformar la naturaleza lo lleva, en la edad posmoderna, al punto de la extinción inminente.[928]

Gore también llega a la conclusión de que la amenaza para el planeta no es sólo la civilización occidental sino la civilización humana.[929] Gore lleva el pesimismo cultural a un nuevo extremo, con la conclusión de que la comunidad humana estaba condenada desde el comienzo. La historia mundial de Gore es la lucha entre el hombre y la naturaleza, pero ahora la naturaleza marca el paso, no el hombre. La naturaleza, más que cualquier virtud o vicio del hombre, es la fuerza impulsora que provoca el colapso de las civilizaciones pasadas y presentes.

---

* Gore delimita este punto. Compárese *Earth in the Balance*, pág. 265 con págs. 260-61.

Otros historiadores del clima y la geografía humana han hecho recientemente la misma afirmación. El ecobiólogo David Attenborough especula sobre la verdadera causa del colapso de Roma, y sostiene que no fue moral, económico ni político, sino producto de la deforestación.[930] Gore toma el ejemplo de los mayas como parábola de los tiempos modernos: una cultura sofisticada y urbanizada, equipada con matemática y astronomía, cuya revolución agrícola fue arruinada por un calentamiento global que en el siglo once provocó cambios climáticos y la erosión del suelo. Ese mismo cambio climático, especula Gore, también fundió los témpanos que flanquean los fiordos escandinavos y permitieron a los vikingos llegar a Islandia y América del Norte. Los vikingos, las invasiones germánicas, el ascenso de Egipto y la caída de Micenas y Roma, los grandes virajes históricos mundiales de la historiografía romántica, habrían resultado imposibles sin permiso de Gaia, por así decirlo, y del tiempo favorable. En esta historia universal verde, también tenemos nuestro atisbo final de los pueblos indoeuropeos: no inician su gran migración impulsados por una vitalidad interior o una inquietud racial, sino para escapar de la sequía de las estepas del Asia central.[931]

EPILOGO:
EL FINAL DEL HOMBRE

En términos de Toynbee, se ha invertido el proceso de desafío y respuesta. Trátese de la insensata deforestación de Roma, del abuso de los sistemas fluviales en la antigua China, o de la tala contemporánea de bosques tropicales, la comunidad humana plantea el desafío a la naturaleza, y el *élan vital* de la naturaleza responde. Inundaciones, tifones, calentamiento global: Gaia contraataca. La imagen de Foucault acerca del final del hombre, "un rostro dibujado en la arena a orillas del mar", se presenta súbitamente como una posibilidad literal.

La ecología profunda niega rotundamente que los seres humanos tengan derechos superiores a los de cualquier otra especie del planeta. Como la civilización humana presume lo contrario, constituye un crimen permanente contra los derechos de la Tierra. "Durante miles de años, la cultura occidental se ha obsesionado cada vez más con la idea de dominio", escriben William Devall y George Sessions: dominio de los ricos sobre los pobres, los hombres sobre las mujeres, el Occidente sobre las culturas no occidentales,

los humanos sobre la naturaleza. La ecología profunda procura disipar estas ilusiones de dominio; en cambio debe haber un "despertar de totalidades mayores que la suma de sus partes", incluida la totalidad de la Tierra. Citando a Henry David Thoreau (y en un eco inconsciente de Michel Foucault), afirman que el mundo "no es lugar para el culto del hombre".[932]

Los principios de la ecología profunda nos devuelven al monismo de Haeckel. No hay diferencia esencial entre lo humano y lo no humano. La igualdad biocéntrica entiende que "todos los organismos y entidades de la ecosfera, como partes del todo interrelacionado, son iguales en valía intrínseca". Los seres humanos, las ballenas, las tortugas, las abejas y los insectos forman una sola ecocomunidad. "El equilibrio [entre los hábitats humanos y no humanos] se ha inclinado mucho tiempo en favor de los humanos –sugiere Arne Naess–. Ahora debemos restaurar el equilibrio para proteger el hábitat de las demás especies."

La radical renuncia de la ecología profunda a los reclamos humanos sobre el planeta enfervorizó a los fundadores de Earth First! "No basta con salvar el restante diez por ciento de tierras agrestes que nos quedan –declaró Dave Foreman, director del *Earth First! Newsletter,* en una conferencia de ecologistas–. Es hora de restaurar, tomar de vuelta." Incluso mencionó una suerte de elite neogobiniana, "una sociedad guerrera que se alzará de la Tierra y se arrojará frente al coloso de la destrucción, para ser anticuerpo contra la viruela humana" que domina el planeta desde la aparición del hombre. Como los radicales que defienden los derechos de los animales, los miembros de Earth First! consideran que la expulsión de seres humanos de las zonas agrestes es fundamentalmente moral. El ecologista radical Bill Devall ha comparado la tala de árboles con el envío de judíos a Auschwitz. Los grupos ambientalistas tradicionales son "cómplices" de estas prácticas criminales, sostienen, porque representan un "humanismo ambiental" que es una de "las últimas velas en extinción del Iluminismo".[933]

Los actos de desobediencia civil –el ecosabotaje para impedir la tala en los bosques del Noroeste y el secuestro y liberación de animales de laboratorio– se convierten en "puntos de resistencia" que brindarán el "trampolín para deconstruir aquellos valores, como el progreso, privilegiados por la civilización". Los radicales de Earth First! como Christopher Manes comparan explícitamente su programa con la descentralización del humanismo occidental de Foucault. Como dice Dave Foreman, "creo que el papel de un grupo de vanguardia es arrojar ideas que al principio son rechazadas como

absurdas o ridículas, pero terminan por asimilarse y aceptarse". Así había ocurrido con la tesis de Gaia, que ahora los radicales desprecian como *demasiado amigable con los humanos.*[934]

Este extremismo ha provocado la ira de personajes más apacibles como Murray Bookchin, que acusa a Earth First! de caer en el "ecofascismo".[935] Por otra parte, los verdes alemanes han aprobado la violencia "contra objetos" –como cuando los defensores de los derechos de los animales arrojan pintura contra los abrigos de piel– como parte de la desobediencia civil. En 1990 activistas de Earth First! destruyeron torres eléctricas del centro de California como parte de su protesta contra el Día de la Tierra (símbolo del humanismo ambiental). Ciento cuarenta mil clientes se quedaron sin energía; otros activistas hablan de una guerra de guerrillas contra los leñadores del noroeste de América del Norte. El elogio de la violencia no es inusitado entre los movimientos políticos que surgen del pesimismo cultural: así sucedió con los nietzscheanos alemanes y Frantz Fanon. Sin embargo, el pesimismo ecológico de Earth First! se ha alejado mucho de los hitos de la *Kultur* y la raza, aun en sus formas multiculturalistas contemporáneas. Resulta que el hombre es la única criatura que no está arraigada en el planeta. En definitiva, vive "levemente sobre el planeta" (por usar la frase de Jerry Mander) porque como especie biológica es un recién llegado indeseable. Su presencia anómala, teorizan algunos, incluso puede haber detenido la evolución biológica normal de las especies.[936]

El hombre es pues un forastero total: "sin tradiciones, totalmente práctico, sin religión, astuto, infecundo", así describe Spengler al degenerado hombre de la cosmópolis en *La decadencia de Occidente.* El *Homo sapiens* de la ecología profunda es similar al comerciante de Werner Sombart o al judío capitalista de J. A. Hobson: un parásito, "una peste semejante a la langosta para el planeta", según Gary Snyder, un militante de la ecología profunda para quien la historia humana es una historia de "saqueo de este precioso y bello planeta". ¿Y la solución final de Gaia para esta amenaza?: "La naturaleza podrá reconstituirse una vez que elimine la cima de la cadena alimenticia, es decir, nosotros".[937] La activista Judi Bari llega a esta conclusión: "Creo que la Tierra se alzará y nos echará ... La Tierra no podrá sostener este tipo de vida y causará nuestro colapso. Estoy segura de que la vida sobrevivirá, pero no sé si los humanos. No sé si lo merecemos".[938]

Algunos radicales presentan con seriedad la hipótesis de que la humanidad es un virus en la biosfera y se necesita un antivirus. Este es el sida; en 1987 Christopher Manes dijo que el HIV era "la solución

necesaria" para la destrucción humana del planeta: "Parafraseando a Voltaire, si la epidemia del sida no existiera, los ambientalistas radicales tendrían que inventarla".[939] Un libro reciente de gran venta, que no es un ejemplo de propaganda extremista, sugiere que los virus supermortales como el Ebola y el Marburg también forman parte de la reacción de la biosfera contra "el parásito humano" y la "podredumbre cancerosa" de sociedades industriales avanzadas que sin cesar propagan sus venenos infecciosos por el planeta.[940] En este colmo del decadentismo, no sólo la sociedad moderna sino el hombre pronto será definitiva y misericordiosamente eliminado. Su frenética destrucción del medio ambiente, su saqueo del planeta, todo terminará; la obtusa cháchara de la *Zivilisation* cesa. La última palabra pertenece a D. H. Lawrence, discípulo inglés de Haeckel:

> Birkin miró la tierra al atardecer y pensó: "Bien, si la humanidad es destruida, si nuestra raza es destruida como Sodoma, y existe este bello anochecer con su tierra luminosa y sus árboles, estoy satisfecho ... Que la humanidad se extinga, es hora ... La humanidad ya no encarna la expresión de lo incomprensible. La humanidad es letra muerta ... Que la humanidad desaparezca cuanto antes".[941]

EPILOGO

En su libro *La buena sociedad y sus descontentos,* Robert Samuelson señala que los americanos modernos viven una extraña paradoja. Por una parte, su vida material ha mejorado muchísimo en las cuatro décadas transcurridas desde fines de la Segunda Guerra Mundial. La expectativa de vida media en 1930 era de 58 años para los hombres, 61 para las mujeres. En 1990 era de 71 años para los hombres, 79 para las mujeres. El ingreso familiar medio en 1940 era de 18.000 dólares (medido en dólares de 1993); en 1990 era de más de 39.000 dólares. Hoy Estados Unidos y otras economías industriales crecen a una tasa que duplica o triplica la del siglo diecinueve. Junto con sus victorias sobre el fascismo en la Segunda Guerra Mundial y el comunismo en la Guerra Fría, el capitalismo democrático representa un capítulo de gran éxito en la historia de la civilización humana.

Nuestro estado de ánimo público, sin embargo, choca con esta realidad. Ya no es posible atribuir aquello que Samuelson llama el "pesimismo injustificado" de los americanos a acontecimientos traumáticos como Vietnam, Watergate o el asesinato de John F. Kennedy. La gente siente desilusión y temor al futuro mucho después que estos acontecimientos han pasado a la historia e incluso cuando el espectro de la aniquilación nuclear se ha disipado junto con la Guerra Fría. Samuelson atribuía esta situación a la incapacidad de nuestra moderna "sociedad de las pretensiones" para satisfacer sus expectativas utópicas: "Nuestra sensación general de decepción surge de la brecha entre nuestra sociedad idealizada y la que realmente experimentamos". Incluso ofrece una comparación con la Edad del Oropel, cuando el optimismo americano y la fe en el progreso parecían igualmente aplastados por las fuerzas del cambio industrial.[942]

Quizá Samuelson tenga razón cuando dice que la sensación de "fracaso y decepción" es "preordenada", pero no es resultado de expectativas insatisfechas. Las razones son más profundas. Lo cierto es que desde los años 70 los americanos han vivido en una cultura

impregnada por las dudas y las premisas antioccidentales del pesimismo cultural. El ambientalismo radical que produjo al Unabomber es sólo el ejemplo más flagrante. Creencias similares tiñen nuestra actitud actual hacia el capitalismo empresarial, con su visión del lobby del tabaco, el lobby de la energía nuclear y el lobby de las armas, empeñados en explotar, engañar y envenenar al público (esos mismos supuestos impulsaron también el debate sobre el NAFTA). El multiculturalismo radical implica que la sociedad americana produce sistemáticamente odios raciales y desigualdades sociales, mientras las otras ramificaciones del pesimismo cultural insisten en que nuestra sociedad es irremediablemente racista, sexista, imperialista, homófoba, falocéntrica, codiciosa, protototalitaria o bien (para los que están a la derecha política) corrupta, decadente, obtusa, hedonista, apática, inmoral, y también protototalitaria.

Las cosas que la sociedad moderna hace mejor –brindar creciente opulencia económica, igualdad de oportunidades y movilidad geográfica y social– son sistemáticamente atacadas y despreciadas por sus beneficiarios. Esto no es nuevo ni notable. Los titulares contemporáneos que proclaman que la revolución informática producirá "dos países", ricos y pobres, reproducen un debate sobre la sociedad industrial que se remite a mediados del siglo diecinueve. El actual furor sobre la inmigración en Estados Unidos y en Europa sólo repite los temores pesimistas de los degeneracionistas finiseculares como Gustav Le Bon y E. A. Ross. Los presuntos fracasos de Estados Unidos son los mismos que los intelectuales del siglo diecinueve atribuían a su civilización industrial. La diferencia crucial es que estas críticas ahora están integradas a la urdimbre de la cultura masiva. Vivimos una época de pesimismo pop, con todos los problemas y limitaciones que suele crear la perspectiva cultural.

El pesimismo contemporáneo no aflora sólo en tratados melancólicos como *The Closing of the American Mind* de Allan Bloom o *Slouching Toward Gommorah* de Robert Bork. Lo vemos popularizado en películas futuristas como *The Road Warrior* de George Miller, *Total Recall* de Paul Verhoeven, *Waterworld* de Kevin Reynolds y *Escape from New York* de John Carpenter, cuyos mensajes implícitos derivan de modelos culturales pesimistas. Presentan un futuro donde las pautas tradicionales de barbarie y civilización se invierten deliberadamente. La sociedad civil "normal" se ha vuelto represiva, decadente, estéril y profundamente antinatural: sus tecnologías la han llevado al borde de la destrucción, cuando ya no la han destruido (como en *The Road Warrior*, y en *The Terminator* de James Cameron). Los individuos vitales y fuertes con fuerza suficiente para

luchar contra la marea autodestructiva de la sociedad viven en los márgenes como delincuentes, policías renegados y vagabundos, la subclase cultural que Nietzsche llamaba "los inmoralistas".

El héroe de acción moderno es (en una frase favorita de Weimar) "un vagabundo entre dos mundos", la decadencia moderna y la realidad superior que está más allá. Suele ser rudo, tosco y brutal, como prueba de su vitalidad incontaminada, mientras que los villanos hablan con acento sofisticado y civilizado. Los héroes de acción de hoy son recortes en cartulina de las páginas de Nietzsche. Su dinámica voluntad de poder es superior a un entorno civilizado y corrupto que termina por destruir. Sus creadores le brindan amplias dosis de sexo, violencia y lenguaje obsceno como signos de vitalidad, mientras la sociedad normal se despedaza en caóticos fragmentos de vidrio roto, coches y aviones que estallan y edificios demolidos.

Los mismos temas pesimistas persisten en la música rock y la MTV. Camille Paglia señala las estrechas similitudes entre el petimetre aristocrático de París de 1830 –el mundo de Gobineau y Gautier– y la moderna estrella de rock. La verdad es que nuestro moderno y recio astro del rock es descendiente directo del rebelde cultural de Baudelaire, que manifiesta su vitalidad con un desafiante desborde de decadencia. Los estetas de fin de siglo, como el rockero moderno, consideraban que su sociedad era irremediablemente decadente e indigna de respeto, pero los ropajes materiales de esa decadencia les servían como trampolín para la creatividad artística. De modo similar, las estrellas musicales como Madonna usan imágenes decadentes de sexualidad y sadomasoquismo para generar una identidad vital y antiburguesa, mientras los artistas como Howard Stern logran lo mismo explotando imágenes grotescas y perversas. En el *gansta rap* nos internamos en un páramo nietzscheano de violencia nihilista y una vitalidad que está "más allá del bien y del mal", y las bandas *heavy metal* neonazis nos evocan la afinidad original entre Nietzsche y Gobineau, entre el pesimismo cultural y el pesimismo racial.

En la película de acción *Broken Arrow* de John Woo, un personaje dice "Estás loco de remate". El otro responde: "Sí, ¿no es sensacional?" Este es el espíritu nietzscheano contemporáneo. Pero hoy tenemos la sensación de que también ha abusado de su popularidad. Las quejas sobre nuestra degradada y degradante "cultura de masas" se multiplican, mientras nuestras instituciones educativas y nuestros medios de entretenimientos y noticias regresan repetidamente, casi a regañadientes, a esos mismos temas. Estos no sólo incluyen la

violencia y el sexo como expresiones de vitalidad, sino todas las premisas de pesimismo histórico que son base del pesimismo cultural: el "fracaso" de la democracia moderna, la pérdida de identidad en la sociedad de masas, la amenaza del capitalismo corporativo y el estado policial informatizado, los peligros del exceso de tecnología y ciencia (en la industria y la economía) o de su escasez (en medicina y salud) y una clase media que constantemente "se extingue". Desde las universidades y los institutos de política pública hasta los programas de televisión, somos herederos de la idea moderna de decadencia en su extraña forma gemela.

El pesimismo cultural es la imagen invertida del pesimismo histórico, así como la idea de decadencia es la imagen invertida de la idea de progreso. El pesimista histórico entiende que fuerzas malignas, destructivas e invencibles atacan las virtudes de la civilización; el pesimismo cultural sostiene que esas fuerzas integran el proceso civilizador desde el principio. El pesimista histórico teme que su sociedad esté por autodestruirse, el pesimista cultural entiende que merece ser destruida. El pesimista histórico ve "el desastre en la estrella polar", como decía Henry Adams: el pesimista cultural ansía el desastre, pues cree que algo mejor surgirá de las cenizas.

Tal vez el rasgo más saliente del siglo veinte haya sido el vertiginoso ascenso de este pesimismo cultural, no sólo en el ámbito de las ideas sino en el campo de la política y la cultura. Antes de la Segunda Guerra Mundial su color político era el de la extrema derecha. Se adueñó de personajes como Georges Sorel, que ayudó a inspirar el movimiento fascista italiano, y Marcus Garvey, que lo imitó. En Francia alentó a una serie de escritores fascistas que tuvieron la oportunidad de llevar sus ideas a la práctica durante el régimen de Vichy. En Alemania inspiró "la revolución de la derecha" y el ascenso del nacionalsocialismo. Escritores como Wyndham Lewis y Ezra Pound, y figuras políticas como Oswald Mosley y Gerald L. K. Smith surgieron en los dos centros de los valores liberales civilizados, Inglaterra y Estados Unidos. Al combinarse con los imperativos sanguinarios del pesimismo racial, el pesimismo cultural contribuyó a producir la pesadilla totalitaria de la Alemania nazi.

La Segunda Guerra Mundial y el Holocausto debieron signar la derrota del pesimismo cultural, y por un breve período pareció que así era. Hubo un renovado interés en la historia occidental y su legado humanista. Obras populares como *La historia de la civilización* de Will y Ariel Durant, y *La idea de la libertad* y *Los usos del pasado* de Herbert J. Muller daban a los lectores una visión positiva de la herencia artística e intelectual del hombre occidental, mientras en

El ascenso de Occidente William O'Neill reescribía la historia mundial de Toynbee en una clave más optimista. *El mito del estado* de Ernst Cassirer, *La sociedad abierta y sus enemigos* de Karl Popper y *El camino de la servidumbre* de Frederich von Hayek trataban de mostrar que los europeos modernos habían caído en la tiranía política al apartarse de sus raíces liberales decimonónicas. En *El centro vital* Arthur Schlesinger, Jr., señalaba las virtudes de la sociedad y la cultura occidental y liberal, que ahora sufrían el ataque de otra forma de totalitarismo, el comunismo soviético, mientras que *La imaginación liberal* de Lionel Trilling revelaba en qué medida "la sociedad abierta" depende de un delicado equilibrio entre las certidumbres morales convencionales y la duda creativa.

Pero las raíces del pesimismo cultural permanecían. El existencialismo, el modernismo, el marxismo crítico y otros movimientos de vanguardia mantuvieron sus premisas básicas a salvo del escrutinio crítico. La Guerra de Vietnam y el malestar económico de los 70 desempeñaron un papel similar al que la Primera Guerra Mundial y la Gran Depresión habían desempeñado cuatro décadas antes en el debilitamiento de la confianza pública en la sociedad occidental moderna y sus valores. Estaba abierto el camino para una nueva oleada de crítica cultural, que esta vez nacería en la extrema izquierda. Como su predecesor, el pesimismo cultural de izquierda sostenía que el Occidente moderno estaba en crisis y a punto de destruirse, creando la posibilidad de que algo nuevo lo reemplazara. Como el rector Martin Heidegger había anunciado en el discurso universitario de 1933 donde celebraba la llegada de Hitler, "El comienzo todavía es. No está detrás de nosotros, como algo que fue hace tiempo, sino que se yergue ante nosotros".

A pesar de sus diferencias políticas, los dos movimientos tienen más similitudes que diferencias. El marxismo crítico, el multiculturalismo, el posmodernismo y el ambientalismo radical no sólo comparten muchos héroes de la "revolución de la derecha" –Friedrich Nietzsche, Georges Sorel, Martin Heidegger, Arthur Schopenhauer– sino el mismo desdén por las tradiciones liberales y racionales de la Europa postiluminista. Desprecian toda noción de progreso social "normal" según un modelo occidental. Como sus predecesores derechistas, consideran que ciertas creencias –la autonomía del individuo, la propiedad privada como derecho fundamental natural, la ciencia y la tecnología como generadoras de felicidad humana y no a la inversa, la busca de la felicidad como una actividad esencialmente *racional*– son fuente de corrupción, explotación y muerte. Si Herbert Marcuse, Toni Morrison, Ronald Takaki, Michel Foucault, Noam

Chomsky, Edward Said y Murray Bookchin parecen nuevos y radicales para sus admiradores, sus palabras resultan harto familiares para otros.

Pero el pesimismo cultural de izquierda también trajo, como hemos visto, una asombrosa inversión de los polos analíticos. El imperialismo y el militarismo ya no son antídotos para el debilitamiento de la civilización liberal, sino, como sugería W. E. B. Du Bois, sus expresiones normales. El portador de vitalidad cultural y racial ya no es el blanco nórdico, sino los no blancos del Tercer Mundo. La tecnología ya no es la antítesis de la tradición cultural aria, sino que para autores como Jeremy Rifkin es su producto y aliado más característico. El pesimismo cultural de derecha fustigaba al degenerado físico y al desviado sexual como productos típicos de un Occidente "decadente", el pesimismo cultural de izquierda los celebra y los alaba.

Este es el rostro del pesimismo cultural de hoy. Su base está constituida principalmente por intelectuales y lo que a veces se llama la "nueva clase": maestros, estudiantes, artistas, escritores y gente de los medios. No es un movimiento político masivo. Por cierto, el pesimismo cultural de derecha tampoco lo era en sus etapas iniciales, cuando captó la imaginación de intelectuales, artistas y los profesores y estudiantes de las universidades europeas en vísperas de la Primera Guerra Mundial. Luego la guerra debilitó la confianza de sus oponentes y dio a la derecha la oportunidad de modelar la política según su imagen radical, a través de los Camisas Pardas, los Camisas Negras y otras organizaciones políticas fascistas. Ya podemos ver el aspecto siniestro del pesimismo cultural actual como movimiento masivo en el afrocentrismo, que ha inspirado una airada reacción de liberales de vieja guardia como Arthur Schlesinger, Jr., en *La desunión de Estados Unidos*. Lo vemos en las actividades del ambientalismo radical, tal como el Unabomber y los ecoguerreros de Earth First!, a quienes ambientalistas más "moderados" como Murray Bookchin llaman "ecofascistas".

Esto no significa que esos movimientos planteen el mismo peligro que el fascismo o el nazismo. Prestarse a esa clase de predicción implicaría caer en la misma trampa que los decadentistas y otros alarmistas. Pero nos debería recordar un punto saliente: el pesimista cultural usa al pesimista histórico para afianzarse en la cultura popular. Sin Jacob Burckhardt y su sombría visión del futuro europeo, el vitalismo nihilista de Nietzsche habría parecido ridículo. Sin un Oswald Spengler que declarase la muerte del Occidente burgués, la revolución de la derecha alemana habría carecido de su

sentido de inevitabilidad histórica. Cuando un Arnold Toynbee, un Paul Kennedy, un Kevin Phillips o un Robert Bork escriben solemnemente el epitafio de nuestra civilización, los pesimistas culturales se reúnen para festejar en el velorio.

¿Es nuestra conclusión, pues, que cualquiera que sienta aprensión por el rumbo de la sociedad moderna debería ser silenciado, o que esas aprensiones son antojadizas o alucinatorias? Claro que no. Los efectos de la rápida industrialización en el siglo diecinueve fueron profundamente disgregadores y dolorosos para mucha gente. Los sobrevivientes de la Primera Guerra Mundial tenían derecho a sentirse conmocionados por su experiencia en las trincheras y a preguntar si la sociedad que los había enviado allí merecía su lealtad. El Holocausto, con la gran cantidad de personas que contribuyeron activa o pasivamente a su realización, puede lograr que la frase "civilización europea" nos parezca hueca.

Es legítimo deplorar ciertas tendencias o desarrollos de cualquier sociedad como malignos o destructivos, pero esto no es lo mismo que sugerir que estos problemas tienen raíces tan hondas que son insolubles, o que tienen implicaciones tan vastas que sólo pueden enmendarse por medio de un vuelco drástico en la cultura o el conjunto de la sociedad. Esto fue precisamente lo que muchos intelectuales occidentales hicieron a fines del siglo diecinueve y de nuevo en el siglo siguiente. Esta premisa –que la civilización occidental moderna funciona como una totalidad y sus problemas requieren soluciones holísticas, no parciales– es la que anida en el corazón de la convicción pesimista y su equivalente optimista, la fe ciega en el progreso.

El siglo diecinueve se hizo adicto a la noción de que las sociedades forman totalidades sistemáticas, donde cada parte cumple una función útil. Los filósofos, sociólogos e historiadores encaraban las sociedades con una perspectiva mecánica u orgánica: o bien funcionaban como una máquina, o bien como un organismo viviente, o bien (como en el caso de Herbert Spencer) ambas cosas. El grupo social era algo más que una suma de individuos; el grupo social, nación o civilización tenía una existencia propia, con su propio ciclo vital, y era regido por sus propias leyes. Las leyes del desarrollo y el cambio social eran análogas a las leyes físicas que gobernaban los cuerpos materiales, con lo cual era posible hablar de "ciencias sociales" o *sciences humaines.*

Estas premisas deterministas alentaron vastos esquemas para comprender la historia, entre los cuales el marxismo es sólo el ejemplo más notorio. Cada acontecimiento –pasado, presente o

futuro– tenía que cumplir una función definitoria dentro de una totalidad más amplia que se desarrollaba de acuerdo con sus propias reglas, al margen de los deseos e inclinaciones de los individuos.[943] En consecuencia, la Primera Guerra Mundial y la Gran Depresión no existían aisladamente ni tenían sus propias causas: surgían del equilibrio de relaciones propio de la totalidad sistemática, con lo cual cabía hablar de "la crisis del capitalismo tardío" o "los estertores del imperialismo europeo". Análogamente, ciertos aspectos de la vida social tales como la cultura popular, las actividades intelectuales y artísticas y las actitudes morales debían reflejar la salud general de la totalidad. La aplicación de términos como "salud", "crecimiento" y "enfermedad" a una sociedad y civilización –incluida la noción de "crisis" o punto de ruptura de una fiebre corporal– reflejan esta tendencia organicista.

La tradición decadentista heredó y explotó esta visión holística de la sociedad. Alentaba el uso de metáforas como "parásito", "enfermedad" y "cáncer" para describir cambios indeseables en el tejido social. En ellas se sustentan todas las nociones del vitalismo romántico y del pesimismo racial, desde las ideas de Gobineau y Nietzsche hasta las del afrocentrismo y el pesimismo cultural moderno. El existencialismo de Sartre, la filosofía del Ser de Heidegger, el análisis de la voluntad de poder de Foucault y la mirada totalizadora occidental de Edward Said parten del supuesto de que la sociedad occidental moderna forma una totalidad interconexa o proceso integral que no se puede comprender ni abordar en forma parcial, sino sólo mediante una "ruptura" radical.

El ecopesimista adopta la misma actitud ante la biosfera: el enfoque orgánico-holístico es la clave de la visión ecologista radical del hombre y la naturaleza. En la misma vena, el multiculturalismo se ha convertido en refugio de todos los determinismos históricos del siglo diecinueve. La noción de que los grupos sociales nunca son meras sumas de sus miembros, y de que "debemos estudiar la historia del grupo [social], sus tradiciones e instituciones, para entender y explicar lo que es ahora", sustentó la historia nacionalista romántica y las historias universales de la civilización de Hegel a Toynbee.[944] Ahora se ha convertido en dogma para feministas, defensores de estudios afroamericanos y otras identidades grupales minoritarias. Sin ello, gran parte del programa multiculturalista se derrumbaría bajo su propio peso.

Nuestros radicales contemporáneos y presuntos progresistas, pues, no son tan progresistas como parecen. Las personas como el Unabomber, Albert Gore, Cornel West, Noam Chomsky, Toni

Morrison y Edward Said representan retrocesos hacia una visión decimonónica de la sociedad donde el Occidente moderno es una totalidad predeterminada creada por las fuerzas impersonales de la raza, la clase, el género y la nación. En la actualidad no tenemos a la vista una visión alternativa de la sociedad y la acción social, que surja del Iluminismo y una tradición humanista anterior.

Este libro trata ante todo sobre la idea de la decadencia de la civilización y el ascenso del pesimismo cultural. Pero en muchos sentidos, irónicamente, también resultó ser una historia de otra clase de decadencia, la decadencia de la imagen humanista liberal del hombre y la sociedad, de su moral y sus valores, frente a sus diversos oponentes. Tal vez decadencia no sea la palabra más apropiada. Sería más apropiada la metáfora de un gran retroceso, mientras los luminosos exponentes de la tradición liberal occidental abandonaban el escenario y los eugenistas, racistas y pesimistas raciales, los fascistas, modernistas y multiculturalistas pasaban a ocuparlo.

Esa vieja tradición representa mucho más que una ciega confianza en el progreso y la superioridad de la civilización occidental sobre cualquier otra. El humanista liberal reconoce que la sociedad civil, como todas las instituciones humanas, está construida deliberadamente para cumplir diversos propósitos, propósitos necesariamente aportados por individuos que actúan en concierto. La raza, la clase y el género no determinan el rumbo de la sociedad y la historia, sino que operan en la superficie de la historia. Las verdaderas fuerzas del cambio radican en las elecciones que hacemos como individuos, las acciones que ellas ponen en movimiento y sus consecuencias para los demás. El producto más característico de la tradición humanista occidental es el individuo libre y autónomo, que es también el peor enemigo del pesimista cultural.

El pesimista cultural siempre enfrenta la durabilidad de las "atomizadas" instituciones occidentales –capitalismo, tecnología, política democrática, las reglas básicas del derecho y la moral– con cierta frustración. ¿Cómo puede un monolito opresivo, artificial y fraudulento, tan obviamente condenado al fracaso, seguir medrando y expandiendo su influencia? Pero esa durabilidad, y su continua atracción, está estrechamente relacionada con su tendencia individualista, que obra como fuente de *fuerza* y no de debilidad. El humanismo asume que así como la gente genera conflictos y problemas en la sociedad, también puede resolverlos, y procura brindar las herramientas materiales, morales y culturales para ello.

Como Tocqueville le señaló a Gobineau después de leer su *Ensayo sobre la desigualdad:*

> Sí, a veces desespero de la humanidad. Quién no ... Siempre he dicho que es más difícil estabilizar y mantener la libertad en nuestras nuevas sociedades democráticas que en ciertas sociedades aristocráticas del pasado. Pero nunca osaré pensar que es imposible.[945]

El liberalismo decimonónico de Tocqueville era en cierto sentido la culminación de esa tradición humanista. Innegablemente, generó sus propias formas de ortodoxia y complacencia, lo cual inspiró un contragolpe. Aquello que Tocqueville vislumbraba en 1853 en las ideas de Gobineau ha sucedido en gran medida. El pesimismo moderno ha hecho mucho más que contrarrestar el optimismo excesivo frente al futuro; ha logrado quebrar nuestra fe en la idea misma de civilización. Nuestro verdadero problema no es que la cultura popular esté plagada de obscenidades o trivialidades, sino que nadie parece capaz de presentar el fundamento intelectual necesario para una alternativa.

A fin de cuentas, el debate sobre "la decadencia de Occidente" nos presenta falsas opciones. La alternativa ante el pesimismo histórico, en lo concerniente al futuro de la sociedad moderna, no es la complacencia optimista: son facetas opuestas de la misma visión holística. La alternativa ante el pesimismo cultural no es la megatendencia de una "tercera ola" u otra aventura futurológica de autores como Warren Wagar y Alvin Toffler. La visión liberal clásica surgió porque sus adherentes reconocían los peligros de enfatizar que los individuos sólo tienen significación como parte de un todo más grande. En tiempos anteriores, ese modelo holístico orgánico había sido "la gran cadena del ser", donde el status de una persona era asignado por Dios y la naturaleza e impuesto por la autoridad política. Los pensadores iluministas se rebelaron contra ese determinismo social; John Locke consideraba que "estar bajo la determinación de otro que no fuera él mismo" sin consentimiento del individuo era una forma de tiranía. Una de las grandes bendiciones del proceso civilizador, concluía el Iluminismo, es que eleva a los humanos por encima de ese estatus servil, dándoles conciencia de sus derechos, intereses y poderes individuales y liberándolos de sus pasiones y temores irracionales.[946]

La Edad Media había otorgado ese tremendo poder para dirigir el destino del individuo a Dios y sus representantes en la tierra:

papas y reyes; el siglo diecinueve se lo otorgó a la historia, primero como progreso y luego como decadencia. Sin embargo, el Iluminismo había planteado la pregunta realmente revolucionaria: ¿qué sucede si la sociedad no es un organismo con un curso y una longevidad predeterminadas, sino que está constituida por organismos individuales, cada cual con el poder de modelar en cierta medida su propio destino? Entonces el futuro de la sociedad no es producto de una inevitable ley del progreso o la decrepitud, sino aquello que los miembros de la sociedad desean hacer. De un plumazo, se rompe la *anakuklosis* y se disipa el ciclo de desilusión y desesperación, no en el mundo, sino donde realmente existe, en la mente de hombres y mujeres.

NOTAS

INTRODUCCION

1. Lasch, *Culture of Narcissism*, pág. xiv.
2. Kennedy, *Rise and Fall of the Great Powers*, págs. xvi, xviii, xxiii.
3. K. Phillips, *Arrogant Capital*, págs. xii-xiii.
4. West, *Race Matters*, págs. 18; 6
5. Kennon, *Twilight of Democracy*; Graham Fuller, *The Democracy Trap* (Nueva York, 1991); Jean B. Elshtain, *Democracy on Trial* (Nueva York, 1995); Victor Kamber, *Going Up on Democracy* (Washington, DC, 1995); Daniel Lazare, *The Frozen Republic* (Nueva York, 1996); Rose L. Martin, *The Selling of America* (Santa Monica, CA, 1973); David Calleo, *The Bankrupting of America* (Nueva York, 1992); Edward Luttwak, *The Endangered American Dream* (Nueva York, 1993); y William Grieder, *Who Will Tell the People?* (Nueva York, 1989).
6. Murray and Herrnstein, *Bell Curve*, págs. 510, 526; 509.
7. Gore, *Earth in the Balance*, págs. xii, 295.
8. Ibíd., págs. 12, 183.
9. Ibíd., págs. 1, 367.
10. *Washington Post*, 19 de setiembre de 1995, sección especial titulada "The Unabomber: Industrial Society and Its Future", págs. 1-5.
11. Spengler, *Decline of the West*, Vol. 1, pág. 40.
12. El historiador Ernest Tuveson llega a proponer que la idea moderna del progreso nace de las doctrinas cristianas del milenio y el retorno del reino de Cristo: ese progreso, aun en su versión marxista, es una versión secularizada del Apocalipsis. Véase *Millenium and Utopia: A Study in the Background of the Idea of Progress*.

CAPITULO 1

13. Bury, *Idea of Progress*; Teggart, *Theory and Processes of History*; Van Doren, *Idea of Progress*; Nisbet, *History of the Idea of Progress*. Véase también A. J. Todd, *Theories of Social Progress* (Nueva York, 1918).
14. *Iliad*, trad. ing. E. V. Rieu (Harmondsworth, 1950), pág. 231.
15. Zimmer, *Philosophies of India*, pág. 106; Levin, *Myth of the Golden Age in the Renaissance*, págs. 9-10.
16. Citado en H. Frankfurt, *Ancient Egyptian Religion* (Chicago, 1948), pág. 143.
17. Sófocles, *Edipo en Colona*, 608-15.
18. Horacio, *Odas*, Libro. I, XXIX.
19. Polybius, *The Rise of the Roman Empire* (Harmondsworth, 1979), págs. 309-10.

20. Ezell, *Fortune's Merry Wheel*; Patch, *Goddess Fortune in Medieval Literature.*
21. G. Karl Galinsky, *The Heracles Theme: Adaptations of the Hero in the Literature from Homer to the Twentieth Century* (Totowa, N. J., 1972); Patch, *Goddess Fortune in Medieval Literature*; Pocock, *Machiavellian Moment.*
22. Véase *La Guerra del Peloponeso*, Libro I, cap. 1, y Edelstein, *Idea of Progress in Classical Antiquity*, págs. 30-31.
23. A. C. Prudencio (n. 384 d. C.), citado en Dawson, *Making of Europe*, pág. 40.
24. Yates, *Astraea*; Burke, *Images of the Sun King.*
25. Tuveson, *Millennium and Utopia.*
26. "To the Christian Nobility of the German Nation", en *Three Treatises by Martin Luther*, págs. 35, 86.
27. Por ejemplo, Tully, *A Discourse Concerning Property.*
28. Vico, *New Science of History.*
29. Davie, *Philosophers of the Scottish Enlightenment*; comps. Hont e Ignatieff, *Wealth and Virtue.*
30. Citado en Pocock, *Virtue, Commerce, and Liberty*, pág. 49.
31. Véase los comentarios de Burke sobre las mujeres y el desarrollo de la caballerosidad en *Reflections on the Revolution in France*, y Muller, *Adam Smith in His Time and Ours*, págs. 126-30.
32. "Sensus communis", en *Characteristics* (1711; Nueva York, 1967), pág. 46.
33. Robertson, *The Progress of Society in Europe*, pág. 67.
34. Burrow, Collini y Winch, *That Noble Science of Politics*, págs. 54-55.
35. Smith, *Wealth of Nations* (Harmondsworth, 1970), Libro III, pág. 508.
36. Guizot, *The History of Civilization in Europe*, pág. 11.
37. Citado en Laffey, *Civilization and Its Discontented*, pág. 22.
38. Citado en Bury, *Idea of Progress*, pág. 167.
39. Sobre Fichte, véase Nisbet, *History of the Idea of Progress*, págs. 274-75; la cita de Dugald Stewart se encuentra en *That Noble Science of Politics*, pág. 35.
40. Meek (comp.), *Turgot on Progress, Sociology and Economics*, págs. 55-59.
41. Véase Becker, *Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers.*
42. Gibbon, *Decline and Fall*, Vol. 2, págs. 267; 442-43.
43. Véase Pocock, "David Hume and the American Revolution: Thoughts of a Dying North Briton", en *Virtue, Commerce, and Liberty*, págs. 125-41.
44. El "renacimiento gótico" en la arquitectura y el arte formaba parte de esa obsesión melancólica. Rosenblum, *Transformations in Late-Eighteenth-Century Art*, págs. 112-20.
45. Volney, *Ruins* (1787; trad. ing., 1802), Vol. 1, págs. 6-8.
46. Schneps, *Vorläufer Spenglers.*
47. Citado en Schwartz, *Century's End*, pág. 149.
48. Rousseau, *Discourse on Inequality*, págs. 115, 122.
49. Hegel, *Philosophy of History*, pág. 17.
50. Ibíd., págs. 105-06; 18.
51. Ibíd., pág. 456.
52. Popper, *Open Society and Its Enemies*, Vol. 2, pág. 58.
53. Citado en Nisbet, *History of the Idea of Progress*, pág. 281.
54. Hegel, *Philosophy of Right*, sección 155.
55. "Socialism: Utopian and Scientific", en Feuer (comp.), *Marx and Engels: Basic Writings on Politics and Philosophy*, pág. 111.
56. Citado en J. E. Sullivan, *Prophets of the West: An Introduction to the Philosophy of History* (Nueva York, 1970), págs. 64-65.

57. Citado en Nisbet, *History of the Idea of Progress*, pág. 255.
58. Bury, *Idea of Progress*, pág. 310.
59. Newman, *The Idea of a University*, pág. 189.
60. Por ejemplo, Lévy-Bruhl, *Primitive Mentality* (Boston, 1922).
61. Citado en Pick, *Faces of Degeneration*, pág. 178, n. 5.
62. Fleming, *John William Draper and the Religion of Science.*
63. Los versos de Wordsworth son de *The Preludes*, iniciados en 1799 y concluidos en 1805. Las opiniones de Blake y Turner se describen en K. Clark, *Civilisation*, págs. 308-09.
64. Schenk, *Mind of the European Romantics*, pág. 32.
65. Kenneth Clark, *The Gothic Revival* (Londres, 1932).
66. Jennings, *Pandemonium.*
67. Mendilow, *Romantic Tradition in British Political Thought*, págs. 61, 69.
68. R. Gilman, *Decadence.*
69. Citado en Buckley, *Triumph of Time*, pág. 71.
70. Citado en Swart, *Sense of Decadence*, pág. 48.
71. Juvenal, *Sátira* VI, 292-93.
72. Rousseau, *Discourse on the Arts and Sciences*, págs. 18-19.
73. Nietzsche, *Case of Wagner*, pág. 170.
74. Citado en Beckson (comp.), *Aesthetes and Decadents*, pág. xxx; Hansen, *Disaffections and Decadence*, págs. 4-5.
75. *Intimate Journals*, pág. 56.

CAPITULO 2

76. "Mémoires de Louis de Gobineau", citado en Biddiss, págs. 11-12.
77. Boissel, *Comte de Gobineau*, pág. 54.
78. Poggioli, *Theory of the Avant Garde.*
79. Schamber, *Artist as Politician*, pág. 135.
80. Citado en Del Caro, *Nietzsche contra Nietzsche*, pág. 41. Acerca de temas antiburgueses, véase C. Grana, *Modernity and Its Discontents.*
81. Citado en Swart, *Sense of Decadence*, pág. 75.
82. Graña, *Modernity and Its Discontents*, págs. 92-93.
83. Gautier, "Preface to Mademoiselle de Maupin", en E. Weber (comp.), *Movements, Currents, Trends*, págs. 76-103. Véase también Siegel, *Bohemian Paris.*
84. Schwab, *Oriental Renaissance*, pág. 430.
85. *Intimate Journals*, pág. 75.
86. Ibíd., pág. 91.
87. Biddiss, pág. 17.
88. Tocqueville, *European Revolution*, pág. 193.
89. Ibíd., págs. 202, 203; Gobineau, *Essay on the Inequality of the Human Races*, pág. 62.
90. Price, *French Second Republic.*
91. Gregor-Dellin, *Wagner.*
92. Citado en Buenzod, *La Formation*, pág. 270.
93. Biddiss, pág. 100.
94. Harris, *Rise of Anthropological Theory.*
95. Mosse, *Toward the Final Solution*, págs. 28-29; Voegelin, *Die Rassenidee in der Geistegeschichte von Ray bis Carus.*
96. Bainton, *Racial Theories*, págs. 19-22.

97. Por ejemplo, Curtin, *Image of Africa*; Bainton, *Idea of Race and Race Theory.*
98. Buenzod, *La Formation*, pág. 234.
99. Gobineau, *Inequality of Human Races*, pág. 206; Spring, *Vitalism of Count de Gobineau.*
100. Schwab, *Oriental Renaissance*, págs. 35-36.
101. Levitine, *Dawn of Bohemianism.*
102. Citado en Poliakov, *Aryan Myth*, pág. 197.
103. Citado en Biddiss, pág. 117.
104. Gobineau, *Essai*, págs. 171-72; 170.
105. Ibíd., véase Nietzsche, *Genealogy of Morals*, primer ensayo, secciones 2-11, esp. págs. 29-33.
106. Gobineau, *Essai*, pág. 174.
107. Ibíd., Vol. 2, págs. 860-61.
108. Ibíd., pág. 683.
109. Citado en Biddiss, pág. 127.
110. Gobineau, *Golden Flower*, pág. 19. Se trata de una compilación de los prefacios de cada sección de *El Renacimiento*, publicada separadamente por Ludwig Schemann en 1912.
111. Algunos especialistas consideran que la lectura de Thierry despertó el interés de Gobineau en la raza; Buenzod, *La Formation*, págs. 286-92.
112. Gobineau, *Essai*, pág. 167.
113. *Essai*, Vol. 2, pág. 870.
114. Citado en Mosse, *Toward the Final Solution*, pág. 54.
115. Compárese Pott, *Die Ungleichheit menschlischer von Grafen.*
116. M. Lémonon, "La diffusion en Allemagne des idées de Gobineau sur les races", en Crouzet (comp.), *Arthur de Gobineau, Cents Ans Après*, pág. 12; Boisseu, *Comte de Gobineau*, pág. 126.
117. "Conclusion générale", en Gobineau, *Essai*, Vol. 2, pág. 862.
118. Palmer, *The Two Tocquevilles.*
119. Tocqueville, *European Revolution*, págs. 309-10.
120. Carta del 7 de noviembre de 1853 en Tocqueville, *European Revolution*, pág. 228.
121. Carta del 30 de julio de 1856 en ibíd., págs. 291-92.
122. *Essay*, Vol. 2, pág. 680.
123. Carta del 20 de marzo de 1856 en Tocqueville, *European Revolution*, pág. 285.
124. Boissel, *Comte de Gobineau*, pág. 321.
125. Ibíd., pág. 320.
126. Stern, *Politics of Cultural Despair*, págs. 56-57.
127. Chickering, *We Men Who Feel Most German*, págs. 239-41.
128. Citado en Mosse, *Toward the Final Solution*, pág. 105.
129. Por ejemplo, Tocqueville, *European Revolution*, pág. 186.
130. Field, *Evangelist of Race*, pág. 210; R. Hankins, *Racial Basis of Civilization*, págs. 55-57.
131. H. S. Chamberlain, *The Foundations of the Nineteenth Century* (1899), Vol. I, págs. 388, 574-75.
132. Véase Gay, *Freud, Jews and other Germans.*
133. Citado en Poliakov, *Aryan Myth*, pág. 317.
134. Citado en Field, *Evangelist of Race*, págs. 217-18, 222.
135. Aunque ignoramos si Hitler recibió un ejemplar. Mosse, *Toward the Final Solution*, pág. 56.
136. Hitler, *Mein Kampf*, págs. 289-90.
137. Field, *Evangelist of Race*, pág. 445.

CAPITULO 3

138. Gossman, *Orpheus Philologus*, págs. 8-9.
139. Citado en Gooch, *History and Historians in the Nineteenth Century*, pág. 126; Burckhardt, *Force and Freedom*, pág. 73.
140. Leonard Krieger, *Ranke: The Meaning of History* (Chicago, 1977); T. von Laue, *Leopold Ranke: The Formative Years* (Princeton, 1950).
141. Ranke, "The Great Powers", reeditado en Von Laue, *Leopold Ranke*, pág. 217.
142. Burckhardt, *Force and Freedom*, pág. 49.
143. Ranke, "A Dialogue on Politics", reeditado en Von Laue, *Leopold Ranke*, pág. 180.
144. Ibíd., págs. 162-63.
145. H. White, *Metahistory*, págs. 170-71.
146. Craig, *Triumph of Liberalism*, págs. 248-49.
147. Burckhardt, *Force and Freedom*, págs. 36-37.
148. Ibíd., pág. 19.
149. Ibíd., págs. 229-31; 124; 92, 96, 238.
150. Burckhardt, *On History and Historians*, pág. 220; *Force and Freedom*, pág. 263.
151. Citado en la introducción de Trevor-Roper, Burckhardt, *On History and Historians*, pág. xvi.
152. Burckhardt, *Force and Freedom*, págs. 263, 265.
153. Burckhardt, *Civilization of the Renaissance in Italy*, págs. 441; 22.
154. Gobineau, *The Renaissance*, pág. 67.
155. Compárese Burckhardt, *Force and Freedom*, pág. 132.
156. Pletsch, *Young Nietzsche*.
157. Ibíd., págs. 104-05.
158. Nietzsche, *Ecce Homo*, pág. 286.
159. Burckhardt, *On History and Historians*, pág. 218.
160. Ibíd., pág. 32; *Force and Freedom*, pág. 132.
161. Burckhardt, *Letters*, pág. 23.
162. Burckhardt, *On History and Historians*, págs. 235-56.
163. Citado en Tracy Strong, "Nietzsche and Politics", en R. Solomon (comp.), *Nietzsche: A Collection of Critical Essays* (Garden City, N. Y. 1973), pág. 282. Véase también T. Strong, *Nietzsche and the Politics of Transfiguration*.
164. Nietzsche, *Thus Spake Zarathustra*, pág. 97. Cf. Kaufmann, *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*.
165. Pletsch, *Young Nietzsche*, pág. 97.
166. Gregor-Dellin, *Wagner*, págs. 385-87.
167. Nietzsche, *Ecce Homo*, págs. 243, 247.
168. Schwab, *Oriental Renaissance*, pág. 430.
169. Carta a H. von Preen, 27 de setiembre de 1870, en Burckhardt, *Letters*, pág. 144.
170. Hollinrake, *Nietzsche, Wagner, and the Philosophy of Pessimism*, pág. 59.
171. Nietzsche, "Schopenhauer as Educator", en *Untimely Meditations*, pág. 148.
172. Nietzsche, "On the Uses and Disadvantages of History for Life" y "Schopenhauer as Educator", en *Untimely Meditations*, págs. 65, 148, 149.
173. Nietzsche, "Schopenhauer as Educator", en *Untimely Meditations*, pág. 158.
174. Peter Heller, *Studies on Nietzsche* (Bonn, 1980), pág. 172.
175. Nietzsche, "On the Uses and Disadvantages of History for Life", en *Untimely Meditations*, pág. 76.
176. Nietzsche, "Schopenhauer as Educator", en *Untimely Meditations*, pág. 111.

177. Para su visión revisionista de los griegos, Nietzsche recibió una fuerte influencia de las clases de Burckhardt sobre cultura griega que se iniciaron en mayo de 1872. K. Schlechta, "The German 'Classicist' Goethe as Reflected in Nietzsche's Works", en O'Flaherty, Sellner y Helm (comps.), *Studies in Nietzsche and the Classical Tradition*, pág. 151.
178. Nietzsche, *Birth of Tragedy*, pág. 110.
179. Citado en Manthey-Zorn, *Dionysus: The Tragedy of Nietzsche*, pág. 29. Para la raíz romántica del tratamiento de los temas estéticos y culturales en *El origen de la tragedia*, véase Del Caro, *Nietzsche contra Nietzsche*, esp. págs. 47-49 y 131-32.
180. Nietzsche, "On the Uses and Disadvantages of History for Life", en *Untimely Meditations*, pág. 95.
181. Gregor-Dellin, *Wagner*, pág. 410.
182. Citado en la introducción de Nietzsche, *Untimely Meditations*, págs. xxvi-xxvii.
183. Burckhardt, *Letters*, págs. 187; 186. ¿En qué medida el derrumbe de la salud de Nietzsche obedecía a causas fisiológicas, entre ellas la sífilis, como han sostenido algunos historiadores, y en qué medida a causas psicológicas, como la pérdida de fe en su héroe Richard Wagner? Las pruebas a favor de esta teoría están expuestas en Gregor-Dellin, *Wagner*, págs. 451-55.
184. Nietzsche, "On the Uses and Disadvantages of History for Life", en *Untimely Meditations*, pág. 84; Nietzsche, *Case of Wagner*, págs. 170, 179.
185. Carta del 13 de setiembre de 1883 en Burckhardt, *Letters*, pág. 209.
186. Nietzsche, *Ecce Homo*, pág. 290.
187. Schacht, *Nietzsche*, pág. 220.
188. Nietzsche, *Will to Power*, pág. 450.
189. Nietzsche, *The Anti-Christ*, pág. 127.
190. Nietzsche, *Will to Power*, pág. 30.
191. Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, págs. 201-02.
192. Cf. Boisseul, *Comte de Gobineau*, pág. 259: W. D. Williams, en *Nietzsche and the French* (Oxford, 1952), pág. 140, enfatiza la influencia de *El Renacimiento*. Elisabeth Förster-Nietzsche, hermana de Nietzsche, también menciona el interés de su hermano en Gobineau en su *Life of Nietzsche*, Vol. 2, págs. 382-83. Los testimonios de Elisabeth en cuanto a las preferencias intelectuales de su hermano no siempre se deben tomar ligeralmente, y el hecho de que Nietzsche no mencione a Gobineau en ninguna de sus obras publicadas ha inducido a otros a dudar del papel de Gobineau en el pensamiento de Nietzsche (por ejemplo, Kaufmann, *Nietzsche*, pág. 296, n. 97). No obstante, es interesante señalar que Nietzsche, aunque aceptaba la teoría aria indoeuropea de la civilización, se distanciaba del concepto de equivalencia aria teutónica, lo cual sugiere que su fuente era Gobineau y no sus simpatizantes nacionalistas alemanes.
193. Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, págs. 41, 203.
194. Ibíd., págs. 204, 205.
195. Nietzsche, *Genealogy of Morals*, pág. 33.
196. Cf. Nietzsche, *Genealogy of Morals*, págs. 30-31; *Beyond Good and Evil*, pág. 209.
197. Nietzsche, *Twilight of the Idols*, trad. ing. R. Hollingdale, pág. 58; *Gay Science*, aforismo 130 (sobre el odio de Nietzsche hacia el antisemitismo racial, véase Kaufmann, *Nietzsche*, págs. 42-46; *Will to Power*, págs. 22-23.
198. Nietzsche, *Genealogy of Morals*, págs. 44; 36. La referencia a los chinos es nuevamente significativa, pues sigue estrechamente la observación de

Gobineau en *La desigualdad de las razas humanas* de que los chinos constituyen la clase media perfecta.
199. Nietzsche, *Will to Power*, págs. 14-15.
200. Nietzsche, *Thus Spake Zarathustra*, pág. 18.
201. Ibíd., pág. 255.
202. Ibíd., pág. 286.
203. Nietzsche, *Twilight of the Idols*, citado en Kaufmann, Nietzsche, pág. 316.
204. Danto, "Eternal Recurrence", en Solomon (comp.), *Nietzsche*, págs. 316-21; Kaufmann, *Nietzsche*, pág. 327; *Gay Science*, aforismo 341.
205. Cf. Förster-Nietzsche, *Life of Nietzsche*, Vol. 2, págs. 382-83; Verrecchia, *La Catàstrofe di Nietzsche a Torino*, págs. 60-61.
206. Nietzsche, *The Anti-Christ*, trad. ing. R. Hollingdale, págs. 186-87; *Ecce Homo*, pág. 344.
207. Hayman, *Nietzsche: A Life*, págs. 302-04.
208. Ibíd., pág. 326; *Selected Letters of Friedrich Nietzsche*, comp. C. Middleton (Chicago, 1969), págs. 345-47.
209. Nietzsche, *Will to Power*, págs. 3, 71; 14-15.
210. Burckhardt, *Letters*, pág. 209.
211. Citado en la introducción de Trevor-Roper, *On History and Historians*, pág. xx.

CAPITULO 4

212. Lombroso-Ferrera, *Criminal Man*, págs. xiv-xv.
213. Nordau, *Degeneration*, pág. 16.
214. Como, por ejemplo, S. Gilman, *Difference and Pathology*, y Showalter, *Sexual Anarchy*.
215. Pick, *Faces of Degeneration*, pág. 121.
216. S. G. Gilman, "Political Theory and Degeneration: From Left to Right, From Up to Down", en Gilman y Chamberlain (comps.), *Degeneration*, esp. págs. 174-79.
217. Acerca de Darwin y las teorías del progreso, véase Mandelbaum, *History, Man, and Reason*, págs. 77-92; G. Jones, *Social Darwinism*; and Himmelfarb, *Darwin and the Darwinian Revolution*, págs. 413-26.
218. Citado en Pick, *Faces of Degeneration*, pág. 178.
219. Darwin, *Origin of Species*, citado en Mandelbaum, *History, Man, and Reason*, pág. 82.
220. Cf. Pick, *Faces of Degeneration*, pág. 198, n. 49, y G. Jones, *Social Darwinism*, pág. 7.
221. Maudsley, *Body and Mind*, pág. 52.
222. Villa, *Il Deviante et I suòi segni*, págs. 144-45.
223. Se describen en Lombroso-Ferrera, *Criminal Man*, págs. 222-25, 231-49.
224. Citado en Pick, *Faces of Degeneration*, pág. 126.
225. Citado en Gould, *Mismeasure of Man*, pág. 125.
226. Lombroso-Ferrera, *Criminal Man*, pág. 245.
227. Nye, *Crime, Madness, and Politics in Modern France*, págs. 100-21.
228. Pick, *Faces of Degeneration*, pág. 114-15.
229. Véase Lombroso-Ferrera, *Criminal Man*, págs. 142, 150.
230. Lombroso, *Crime*, pág. 427.
231. Por ejemplo, Parmelee, *Criminology*.
232. Pick, *Faces of Degeneration*, págs. 146-47.
233. Citado en Nye, *Crime, Madness, and Politics in Modern France*, pág. 105.

234. Chevalier, *Laboring Classes and Dangerous Classes.*
235. Swart, *Sense of Decadence*, pág. 124.
236. Pick, *Faces of Degeneration*, págs. 71-72.
237. Féré, *Dégénérescence et Criminalité*, págs. 70, 94-96.
238. *The Debacle*, págs. 176-77.
239. Stoker, *Dracula*, pág. 27; Kline, *Dracula and the Degeneration of Women*; y Pick, *Faces of Degeneration*, págs. 167-74.
240. Stoker, *Dracula*, pág. 346.
241. Ibíd., págs. 326; 220.
242. G. S. Jones, *Outcast London*, y Walkowitz, *City of Dreadful Delights.*
243. Citado en Pick, *Faces of Degeneration*, pág. 223.
244. Ibíd., pág. 20.
245. Nordau, *Three Conventional Lies of Civilization*, pág. 6.
246. Pick, *Faces of Degeneration*, pág. 27, y Peter Bade, "Art and Degeneration: Visual Icons of Corruption", en Gilman y Chamberlain (comps.), *Degeneration*, págs. 220-40.
247. Nordau, *Three Conventional Lies*, pág. 283.
248. Ibíd., pág. 364.
249. E. Weber, *France. Fin de Siècle*, págs. 213-33.
250. Mosse, *Confronting the Nation*, pág. 165.
251. LeBon, *L'homme et les sociétés* (1881), citado en Durkheim, *Division of Labor*, pág. 60.
252. LeBon, *The Crowd*, pág. 36.
253. Citado en Shearer West, *Fin de Siècle* (Woodstock, N. Y., 1994), pág. 35.
254. M. Weber, *Protestantism and the Spirit of Capitalism*, págs. 181-82; Horowitz y Maely (comps.), Barbarism of Reason.
255. "Suicide and Birthrates" (1887), citado en Nye, *Crime, Politics, and Madness in Modern France*, pág. 147.
256. Durkheim, *Suicide*, págs. 367; 323. Véase también R. Nye, "Sociology and Degeneration: The Irony of Progress", en Chamberlain y Gilman (comps.), *Degeneration*, págs. 60-63.
257. Durkheim, *Division of Labor*, págs. 53, 242; 337; 51.
258. Nordau, *Three Conventional Lies*, pág. 360.
259. Del *Cours de Philosophie Positive* (1830), citado en Durkheim, *Division of Labor*, págs. 358-59.
260. Freeden, *New Liberalism.*
261. Citado en Pick, *Faces of Degeneration*, pág. 223.
262. G. Jones, *Social Darwinism*, pág. 99; Kelly, *Descent of Darwin*; y Pickens, *Eugenics and the Progressives.*
263. Galton, *Hereditary Genius.*
264. Citado en Forrest, *Francis Galton*, pág. 235.
265. Véase G. Jones, *Social Darwinism*, págs. 6-9, 102-03.
266. Lankester, *Degeneration*, citado en Pick, *Faces of Degeneration*, pág. 218.
267. Citado en Pickens, *Eugenics and the Progressives*, pág. 27, y Solway, *Demography and Degeneration*, pág. 21.
268. G. Jones, *Social Darwinism*, pág. 106; Gould, *Mismeasure of Man*, págs. 75-76; Pick, *Faces of Degeneration*, pág. 165.
269. Cf. Kevles, *In the Name of Eugenics.*
270. W. R. Greg, "On the Failure of Natural Selection in Man", *Fraser's Magazine* (1868), citado en G. Jones, *Social Darwinism*, pág. 102.
271. L. P. Curtis, *Apes and Angels.*

272. Barkan, *Retreat of Scientific Racism.*
273. L. Clark, *Social Darwinism in France*, págs. 154-58.
274. Mosse, *Toward the Final Solution*, págs. 58-61.
275. S. Gilman, *Freud, Race, and Gender*, págs. 20, 101.
276. Lombroso, *Antisemitism and the Jews* (1893), comentado en S. Gilman, ibíd., pág. 101.
277. Haeckel, *Riddle of the Universe*, págs. 1-2, 8.
278. Darwin, *Evolution of Man* (Nueva York, 1896).
279. Haeckel, *Riddle of the Universe*, págs. 350-52.
280. Gasman, *Scientific Origins of National Socialism.* Para otra versión del contacto de Haeckel con las ideas neogobinianas, véase Kelly, *Descent of Darwin.* La eugenesia de Haeckel ejerció enorme influencia, llegando incluso a China. Véase Dikotter, *Discourse of Race in Modern China*, págs. 138-40.
281. Proctor, *Racial Hygiene*, págs. 14-15; Mosse, *Toward the Final Solution*, págs. 80-81.
282. A Ploetz, *Social Anthropology* (1913), citado en Field, *Evangelist of Race*, pág. 213.
283. Goodrick-Clarke, *Occult Roots of Nazism*, págs. 51, 90-96; Hillel y Henry, *Of Pure Blood.*
284. Proctor, *Racial Hygiene*, págs. 41-42; Weindling, *Health, Race and German Politics*, pág. 503.
285. Citado en Pick, *Faces of Degeneration*, pág. 91 (lo destacado es del autor).
286. S. Gilman, "Sexology, Psychoanalysis, and Degeneration", en Gilman y Chamberlain (comps.), *Degeneration*, págs. 80-83; Gay, *Freud: A Life for Our Time*, págs. 48-49.
287. Citado en Gay, *Freud: A Life for Our Time*, pág. 412.
288. Gould, *Ontogeny and Phylogeny.*
289. Rieff, *Freud*, pág. 219.
290. Derek Freeman, *Margaret Mead and Samoa: Making and Unmaking of an Anthropological Myth* (Cambridge, Massachusetts, 1983).
291. Freud, *Civilization and Its Discontents*, págs. 16-17.
292. Ibíd., pág. 19.
293. Ibíd., pág. 42.

CAPITULO 5

294. Tuveson, *Redeemer Nation*; Bloch, *Visionary Republic.*
295. George Berkeley, "Verses on the Prospect of Planting Arts and Learning in America", citado en Tuveson, *Redeemer Nation*, pág. 94.
296. Hendrickson y Tucker, *Empire of Liberty.*
297. "Fourth of July address, 1821", en Lefeber (comp.), *John Quincy Adams*, págs. 42-44.
298. Por ejemplo, *Federalist Papers*, pág. 144. Timothy Dwight, "The Conquest of Canaan", citado en Tuveson, *Redeemer Nation*, pág. 107.
299. Citado en Mathiopoulos, *History and Progress*, pág. 128.
300. Marcell, *Progress and Pragmatism*, pág. 18.
301. Hostadter, *Social Darwinism in American Thought*, y Bannister, *Social Darwinism: Science and Myth.*
302. Lombroso-Ferrera, *Criminal Man*, pág. 183; Barkan, *Retreat of Scientific Racism*, págs. 105-06; Boller, *American Thought in Transition*; Mathiopoulos, *History and Progress*, pág. 117.
303. Wood, *Creation of the American Republic*, pág. 35.

304. Ibíd., pág. 571.
305. J. Adams, "Defense of the American Constitutions", en *Political Writings*, págs. 160-63; Wood, *Creation of the American Republic*, págs. 571-74; J. Adams, "Dissertation", en *Political Writings*, pág. 6.
306. Hostadter, *Paranoid Style*, pág. 29.
307. "Letter to John Taylor of Caroline", en J. Adams, *Works*, Vol. VI, pág. 480.
308. H. Adams, *Education*, pág. 13.
309. Carta del 17 de febrero de 1909, en H. Adams, *Selected Letters*, pág. 509.
310. Ibíd., págs. 33-34. Para una visión favorable de la gentileza y la cultura política de Estados Unidos, véase Bushman, *Refinement of America*.
311. H. Adams, *Degradation of the Democratic Dogma*, pág. 10.
312. H. Adams, *Education*, pág. 192.
313. H. Adams, *Degradation of the Democratic Dogma*, págs. 129, 283.
314. Citado en Cater (comp.), *Henry Adams and His Friends*, pág. 134.
315. Citado en Himmelfarb, *Idea of Poverty*, pág. 199.
316. Beringause, *Brooks Adams*, pág. 97.
317. H. Adams, *Education*, pág. 60.
318. E. Digby Baltzell, *The Protestant Establishment* (Nueva York, 1964).
319. Citado en Mathiopoulos, *History and Progress*, pág. 115.
320. George, *Progress and Poverty*, págs. 533-34.
321. Rothman, *Politics and Power*, cap. 8.
322. A. Hoogenboom, "Spoilsmen and Reformers: Civil Service Reform and Public Morality", en Morgan (comp.), *Gilded Age: A Reinterpretation*, pág. 73.
323. Carta a Taylor, en H. Adams, *Selected Letters*, pág. 205; Wood, *Creation of the American Republic*, pág. 578.
324. Véase el capítulo 53 de James Bryce, *American Commonwealth*, Vol. 2, págs. 65-71.
325. Eliot, *Five American Contributions*, págs. 92-93, 138.
326. Carta a John Bright, mayo de 1869, en H. Adams, *Selected Letters*, pág. 107.
327. H. Adams, *Education*, pág. 266; *Selected Letters*, pág. 103.
328. Samuels, *Young Henry Adams*, pág. 180; H. Adams, *Education*, pág. 294.
329. Citado en H. A. McDougall, *Racial Myth in English History: Trojans, Teutons and Anglo-Saxons* (Hanover, NH, 1982), pág. 121.
330. Burrow, Collini y Winch, *That Noble Science*, pág. 158-60; Samuels, *Young Henry Adams*, págs. 257-58.
331. Citado en Samuels, *Young Henry Adams*, págs. 353, 385.
332. Citado en Pocock, *Machiavellian Moment*, pág. 536.
333. John Kasson, *Civilizing the Machine: Technology and Republican Values in America 1776-1900* (Nueva York, 1976) .
334. Nock, *Memoirs of a Superfluous Man*, pág. 112.
335. Citado en Lynn, *Visions of America*, pág. 67.
336. George, *Progress and Poverty*, pág. 10.
337. Beringause, *Brooks Adams*, pág. 55.
338. Keller, *Affairs of State*, págs. 350, 365.
339. Anderson, *Brooks Adams: Constructive Conservative*.
340. Samuels, *Henry Adams*, pág. 339.
341. Beringause, *Brooks Adams*, pág. 72.
342. Ibíd., págs. 98-99.
343. Cf. Chamberlain, *Farewell to Reform*.
344. H. Adams, *Degradation of the American Dogma*, pág. 91.
345. Citado en Samuels, *Henry Adams: The Major Phase*, pág. 112.

346. Citado en Wood, *Creation of the American Republic*, pág. 571.
347. Carta del 14 de mayo de 1895, citado en Beringause, *Brooks Adams*, pág. 115.
348. B. Adams, *Law of Civilization and Decay*, págs. 58-59.
349. Ibíd., pág. 60.
350. Charles Beard habla de "capitalismo desencadenado" en su introducción a *The Law of Civilization and Decay*, pág. 40.
351. B. Adams, *Law of Civilization and Decay*, págs. 60-61, 324.
352. Ibíd., pág. 61.
353. 7 de mayo de 1898, en Ford, *Letters of Henry Adams*, Vol. II, págs. 177-78.
354. Ibíd., pág. 72.
355. Citado en Cater (comp.), *Henry Adams and His Friends*, pág. 184.
356. H. Adams, *Selected Letters*, pág. 305.
357. Citado en Beringause, *Brooks Adams*, pág. 155.
358. Ibíd., pág. 160.
359. H. Adams, *Education*, págs. 300-01.
360. H. Adams, "The Tendency of History", en *Degradation of the Democratic Dogma*, pág. 133; Leers, *No Place of Grace*, pág. 296.
361. E. J. Turner, "Significance of the Frontier", en *Frontier and Section*, pág. 62.
362. B. Adams, *America's Economic Supremacy*, pág. 82.
363. Pocock, *Machiavellian Moment*, pág. 542; Healy, *U.S. Expansionism*, págs. 131, 200.
364. Beard, introducción a B. Adams, *Law of Civilization and Decay*, pág. 45.
365. *Theodore Roosevelt and the Idea of Race.*
366. Citado en Beringause, *Brooks Adams*, pág. 274.
367. B. Adams, *America's Economic Supremacy*, pág. 134.
368. Ibíd., pág. 135.
369. H. Adams, *Selected Letters*, págs. 331-32; 384-85; 397-98.
370. B. Adams, *America's Economic Supremacy*, pág. 80.
371. Cf. Croly, *Promises of American Life.*
372. Anderson, *Brooks Adams: Constructive Conservative*, pág. 97.
373. Croly, *Promise of American Life*, págs. 274-75; Noble, *Paradox of the Progressive Mind*, págs. 60 61.
374. A despecho de las afirmaciones de Horsman, *Race and Manifest Destiny.*
375. Letters, Vol. II, pág. 46. La influencia de Pearson sobre Brooks Adams fue profunda. Véase Beringause, *Brooks Adams*, págs. 166-67.
376. B. Adams, *Law of Civilization and Decay*, pág. 325.
377. Higham, *Send These to Me*, pág. 5.
378. Higham, *Strangers in the Land.*
379. Citado en Tomisch, *A Genteel Endeavor*, pág. 83.
380. Kraut, *Silent Travelers.*
381. *Passing of the Great Race*, introducción, pág. xxxiii.
382. Stoddard, *Racial Realities in Europe*, págs. 19-21.
383. Tucker, *Dragon and the Cross*, pág. 6.
384. Wade, *Fiery Cross*, pág. 165.
385. Higham, *Send These to Me*, págs. 56-58.
386. Acerca de la extraordinaria vida de Yockey, véase George y Wilcox, *Nazis, Communists, Klansmen*, págs. 252-53. *Imperium* se publicó originalmente con el seudónimo Ulich Varange, obviamente para evocar imágenes de vitalidad arioteutónica.
387. Mintz, *Liberty Lobby*, págs. 36-38.

CAPITULO 6

388. Du Bois, "Dusk of Dawn", en *Writings*, pág. 582.
389. Lewis, *W. E. B. Du Bois*, pág. 18.
390. Gatewood, *Aristocrats of Color.*
391. Williamson, *New People.*
392. Bainton, *Idea of Race*, págs. 47-59.
393. Por ejemplo, Horsman, *Race and Manifest Destiny*, passim.
394. Como en el libro *The Negro: A Menace to American Civilization* (1907) de Robert Shufeldt.
395. Lewis, *W. E. B. Du Bois*, págs. 56-63; W. E. B. Du Bois, "Dusk of Dawn", en *Writings*, pág. 577.
396. McPherson, *Abolitionist Legacy*, págs. 308-09.
397. Por ejemplo, De Marco, *Social Thought of W. E. B. Du Bois*, y D. D. Bruce, "W. E. B. Du Bois and the Idea of Double Consciousness".
398. Citado en Lewis, *W. E. B. Du Bois*, pág. 134.
399. Ringer, *Decline of the German Mandarins*, págs. 146-48.
400. Schmoller, *Mercantile System*, págs. 2-3; Ringer, *Decline of the German Mandarins*, pág. 147.
401. Smith, *Politics and the Sciences of Culture in Germany*, pág. 182.
402. Simmel, *Conflict in Modern Culture*, pág. 11.
403. Cf. Berlin, *Vico and Herder.*
404. Citado en Ringer, *Decline of the German Mandarins*, pág. 100; Muller, *Other God That Failed*, pág. 62.
405. Tonnies, *Community and Society.*
406. Smith, *Politics and the Sciences of Culture in Germany*, pág. 138.
407. Citado en Appiah, "Uncompleted Argument: Du Bois and the Illusion of Race", en Gates, comp., *"Race", Writing, and Difference*, págs. 23-24.
408. Du Bois, "Souls of Black Folk", en *Writings*, pág. 512.
409. Moses, *Alexander Crummell*, págs. 294-96.
410. H. M. Turner, *Respect Black*, págs. 74-75.
411. Moses, *Alexander Crummell*, pág. 263.
412. Citado en Lewis, *W. E. B. Du Bois*, pág. 170.
413. Du Bois, *Du Bois Speaks*, pág. 49.
414. Du Bois, "Conservation of Races", en *W. E. B. Du Bois: A Reader*, págs. 825; 817, 821.
415. Citado en Lewis, *W. E. B. Du Bois*, pág. 263.
416. Du Bois, "Conservatism of the Races", en *W. E. B. Du Bois: A Reader*, pág. 24.
417. Smith, *Politics and the Sciences of Culture of Germany*, págs. 126-28, 189.
418. Williamson, Crucible of Race, pág. 411; Du Bois, "Dusk of Dawn", in *Writings*, pág. 662.
419. Du Bois, *The Negro*, pág. 9.
420. Ibíd., págs. 14, 24.
421. Ibíd., pág. 18.
422. Ibíd., págs. 21-24.
423. Ibíd., pág. 137. También las págs. 132, 133, 124, 138.
424. Ibíd., pág. 29.
425. Ibíd., pág. 242.
426. *Darkwater*, págs. 49-50; Lewis, *W. E. B. Du Bois*, pág. 565.
427. Du Bois, "The Negro's Fatherland", en *W. E. B. Du Bois: A Reader*, pág. 652.

428. Du Bois, *Black Reconstruction*, pág. 5.
429. *Darkwater*, pág. 49; Foner, pág. 51; Du Bois, "Dusk of Dawn", en *Writings*, págs. 659; 658.
430. *Darkwater*, pág. 41.
431. Appiah, "Uncompleted Argument: Du Bois and the Illusion of Race", en Gates (comp.), *"Race", Writing, and Difference*, págs. 21-37.
432. Por ejemplo, "Jefferson Davis as a Representative of Civilization", pág. 811.
433. Du Bois, *Black Reconstruction*, págs. 15-16.
434. *Darkwater*, pág. 39.
435. Ibíd., pág. 49.
436. Du Bois, "Dusk of Dawn", en *Writings*, págs. 646-47, 648; 639.
437. Rampersad, *Art and Imagination of W. E. B. Du Bois*, pág. 203.
438. Citado en ibíd., pág. 213.
439. Citado en Bainton, *Idea of Race*, pág. 155.
440. Du Bois, "Dusk of Dawn", en *Writings*, págs. 648, 662.
441. Citado en J. White, *Black Leadership*, pág. 93.
442. Garvey, *Life and Lessons*, pág. 268.
443. Garvey, *Philosophy and Opinions*, Vol. II, pág. 68.
444. Ibíd., pág. 14.
445. Ibíd., pág. 90; *Life and Lessons*, pág. 147.
446. Cf. discurso del 26 de setiembre de 1920, en *Marcus Garvey and UNIA Papers*, Vol. III, págs. 22-28
447. Garvey, *Philosophy and Opinions*, Vol. I, pág. 37.
448. Garvey, *Marcus Garvey and UNIA Papers*, Vol. II, pág. 128.
449. Ibíd., págs. 13, 129, Garvey, *Life and Lessons*, pág. 5.
450. J. White, *Black Leadership*, pág. 90.
451. Garvey, *Life and Lessons*, págs. lviii-lix.
452. Garvey, *Philosophy and Opinions*, lxxiv-lxxvii; Stein, *World of Marcus Garvey*, pág. 225.
453. Garvey, *Philosophy and Opinions*, pág. lxxv.
454. Garvey, *Life and Lessons*, passim.
455. Citado en Lincoln, *Black Muslims in America*, pág. 62.
456. Malcolm X, *Autobiography*, págs. 269-70.
457. Sewell, *Garvey's Children*, págs. 61-62.
458. Citado en Lewis, *W. E. B. Du Bois*, pág. 316.
459. Du Bois, *Color and Democracy*.
460. Du Bois, *The World and Africa*, pág. 1.
461. G. Home, *Black and Red* (Nueva York, 1983), pág. 317.
462. Du Bois, *Speeches and Addresses*, pág. 181.
463. Ibíd., págs. 236-37.
464. Nkrumah, *Africa Must Unite*, pág. xvi.
465. Record, *Race and Radicalism*.
466. Rampersad, *Art and Imagination of W. E. B. Du Bois*, pág. 256.
467. Hollander, *Political Pilgrims*, págs. 126, 166.

CAPITULO 7

468. Nietzsche, *Thus Spake Zarathustra*, pág. 75; Hayman, *Nietzsche: A Life*, págs. 334-37.

469. Macintire, *Forgotten Fatherland.*
470. Peters, *Zarathustra's Sister.*
471. Aschheim, *The Nietzsche Legacy*, pág. 23.
472. Citado en ibíd.
473. Spengler, *Selected Letters*, pág. 50.
474. Wohl, *Generation of 1914*, págs. 126-29.
475. Rudolf Pannwitz, citado en Aschheim, *Nietzsche Legacy*, pág. 76.
476. Spengler, *Selected Letters*, pág. 70.
477. Koktanek, *Oswald Spengler in Seiner Zeit*, pág. 63.
478. Véase la introducción de Kaufmann a Nietzsche, *Will to Power*, págs. xiii-xviii. Ibíd., pág. 544.
479. Simmel, *Conflict in Modern Culture*, pág. 18.
480. Stern, *Politics of Cultural Despair*, pág. 234.
481. Ringer, *Decline of the German Mandarins*; Jarausch, *Students, Society, and Politics in Imperial Germany.*
482. Cf. Ringer, *Decline of the German Mandarins*, págs. 48-50. Véase también Bamouw, *Weimar Intellectuals and the Threat of Modernity.*
483. El tema también está sintetizado en Elias, *History of Manners*, Vol. 1 de *The Civilizing Process*, págs. 8-10.
484. Nietzsche, *Will to Power*, pág. 75.
485. Herf, *Reactionary Modernism*, págs. 133-151.
486. Eksteins, *Rites of Spring*, pág. 117.
487. Simmel, *Conflict in Modern Culture*, pág. 281.
488. *Third Reich* (1923; trad. ing. 1934; Nueva York, 1971), págs. 87, 90.
489. Mann, *Reflections of a Non-Political Man*, pág. 46.
490. Citado en Ringer, *Decline of the German Mandarins*, págs. 183-84.
491. Simmel, "Sociological Significance of the Stranger", en K. Wolff, *Sociology of Georg Simmel* (Nueva York, 1950), págs. 322-27.
492. Spengler, *Decline of the West*, pág. 379.
493. Sombart, *Towards a New Social Philosophy*, pág. 32.
494. Mann, *Reflections of a Non-Political Man*, pág. 36.
495. Fennelly, *Twilight of the Evening Lands*, pág. 13.
496. Cecil, *Myth of the Master Race*, págs. 23-25.
497. Cf. Chickering, *We Men Who Feel Most German*, págs. 95-97.
498. Mann, *Reflections of a Non-Political Man*, pág. 34.
499. Por ejemplo, Nietzsche, *Gay Science*, págs. 57-58; *Will to Power*, pág. 78.
500. Chickering, *We Men Who Feel Most German*, págs. 285-88.
501. Spengler, prefacio de *Decline of the West*, Vol. 1, pág. xv.
502. Bridgwater, *Poet of Expressionist Berlin*, págs. 116, 130; Stern, *Politics of Cultural Despair*, pág. 237.
503. Citado en R. Wohl, *Generation of 1914*, pág. 42.
504. Citado en Johnson, *Modern Times*, pág. 12.
505. Citado en Muller, *Other God That Failed*, pág. 61.
506. Simmel, *Conflict in Modern Culture*, pág. 281.
507. Spengler, *Decline of the West*, pág. xiv.
508. Spengler, *Decline of the West*, Vol. I, págs. 21, 3.
509. Ibíd., págs. 18, 24.
510. Ibíd., págs. 22, 106-07.
511. Spengler, *Decline of the West*, Vol. II, págs. 90, 165.
512. Ibíd., págs. 100; 95.

513. Spengler, *Decline of the West*, Vol. I, págs. 28, 106-7.
514. Ibíd., pág. 31.
515. Ibíd., pág. 360.
516. Ibíd., pág. 40.
517. Ibíd., págs. 20-21.
518. Spengler, *Decline of the West*, Vol. II, págs. 46; 44.
519. Mann, *Reflections of a Non-Political Man*, pág. 33.
520. Spengler, *Decline of the West*, pág. 37.
521. Spengler, *Selected Letters*, pág. 31; Spengler, *Decline of the West*, Vol. 11, pág. 49.
522. Hitler, *Mein Kampf*, pág. 163.
523. Spengler, *Selected Letters*, pág. 28.
524. Ibíd., pág. 80.
525. Ibíd., pág. 69.
526. Citado en Wohl, *Generation of 1914*, pág. 53.
527. Citado en Holmes, *Anatomy of Anti-Liberalism*, pág. 37.
528. Mann, *Diaries 1918-1939*, págs. 61-64; Mann, *Letters*, pág. 90.
529. Monk, *Ludwig Wittgenstein*, págs. 315-17.
530. Véase la introducción de Hughes a la edición abreviada de Spengler, *Decline of the West*, pág. xvi.
531. Spengler, *Selected Letters*, pág. 94.
532. A diferencia de Struve, *Elites Against Democracy*.
533. Spengler, "Prussianism and Socialism", en D. O. White (comp.), *Oswald Spengler, Selected Essays* (Chicago, 1967), págs. 17-18; Spengler, *Selected Letters*, pág. 69.
534. "Prussianism and Socialism", pág. 3.
535. Spengler, *Selected Letters*, pág. 94.
536. Spengler, *Decline of the West*, Vol. II, pág. 464.
537. Ibíd., págs. 441-42, 506.
538. Citado en Ringer, *Decline of the German Mandarins*, pág. 223.
539. "Prussianism and Socialism", pág. 11; Herf, *Reactionary Modernism*, págs. 65-67.
540. "Prussianism and Socialism", pág. 130.
541. Spengler, *Selected Letters*, págs. 818; 184.
542. Struve, *Elites Against Democracy*, pág. 273.
543. Citado en ibíd., pág. 258.
544. Los comentarios de Hitler Walter Rauschning están citados en Toland, *Life of Adolf Hitler*, Vol. L, pág. 331.
545. Koktanek, *Oswald Spengler in Seiner Zeit*, págs. 304-05.
546. Sombart, *Towards a New Social Philosophy*, pág. 5.
547. Hitler, *Mein Kampf*, pág. 255.
548. Giles, *Students and National Socialism in Germany*.
549. Citado en Ringer, *Decline of the Mandarins*, pág. 439.
550. Ott, *Martin Heidegger: A Political Life*; Holmes, *Anatomy of Antiliberalism*, págs. 37-39; Muller, *Other God That Failed*, págs. 261-62.
551. Spengler, *Hour of Decision*, págs. xiii-xv.
552. H. Schaeder a A. Alpers, Spengler, *Selected Letters*, pág. 295.
553. Mann, *Diaries: 1918-1939*, pág. 261.

CAPITULO 8

554. Toynbee, *Civilization on Trial*, págs. 8-9.

555. Arnold, *Selected Prose*, pág. 211.
556. Arnold, "Popular Education of France" (1861), en *Selected Prose*, pág. 121.
557. Cf. Himmelfarb, *Idea of Poverty*, cap. XX, y G. M. Young, *Portrait of an Age: Victorian England.*
558. Von Arx, *Progress and Pessimism.*
559. Véase Himmelfarb, *Idea of Poverty*, passim.
560. Marcus, *Engels, Manchester, and the Working Class.*
561. Citado en Himmelfarb, *Poverty and Compassion*, pág. 276.
562. Citado en Buckley, *Triumph of Time*, pág. 72.
563. Plant y Vincent, *Philosophy, Politics, and Citizenship*, pág. 35.
564. Por ejemplo, Barker, *Traditions of Civility.*
565. T. H. Green, *Lectures*, págs. 194-212; 200.
566. Citado en Himmelfarb, *Poverty and Compassion*, págs. 250-51; Henry Jones, citado en Vincent y Plant, pág. 26.
567. Henry Jones, *The Working Faith of a Social Reformer* (Londres, 1910), pág. 114.
568. Citado en Plant and Vincent, *Philosophy, Politics, and Citizenship*, pág. 119.
569. Burrow, Collini y Winch, *That Noble Science of Politics*, págs. 257-59; Kadish, *Apostle Arnold*, págs. 39-45.
570. Toynbee, Sr., *Progress and Poverty, A Criticism of Mr. Henry George*, pág. 53. El énfasis en *pecado* es mío.
571. Citado en Collini, *Liberalism and Socialism*, pág. 55; Webb citado en Himmelfarb, *Poverty and Compassion*, pág. 362; Tawney, *Acquisitive Society*, passim, esp. págs. 30-1.
572. Compárese Harold Laski, *Law and Justice in Soviet Russia* (Londres, 1935) con el comentario de Muggeridge acerca de la actitud benigna del *Manchester Guardian* hacia el "experimento soviético" en *Chronicles of Wasted Time: The Green Stick*, págs. 172-74.
573. Semmel, *Imperialism and Social Reform.*
574. Paul Rich, *Race and Empire in British Politics*, 2ª ed. (Cambridge, 1990), pág. 21.
575. J. Townsend, *J. A. Hobson*, pág. 144.
576. Feuer, *Imperialism and the Anti-Imperialist Mind*, págs. 10, 74-75.
577. Buchan, *Pilgrim's Way*, págs. 120-21.
578. Toynbee, *Experiences*, págs. 199; 193.
579. Wohl, *Generation of 1914*, págs. 111-13.
580. Citado en Parry, *Arnold Toynbee and the Crisis of the West*, pág. 95.
581. McNeil, *Arnold Toynbee*, págs. 65-66, 67-68, 73-75.
582. *Diary of Virginia Woolf: Volume One 1915-1919* (Nueva York, 1977), pág. 108.
583. Toynbee, *Acquaintances*, pág. 114.
584. Cf. Nicholson, *Peace-Making 1919*, sobre el origen de la Liga de las Naciones, véase Johnson, *Modern Times*, págs. 30-31.
585. J. Kendle, *Round-Table Movement*, pág. 18; Lionel Curtis, *Commonwealth of Nations*, Part One.
586. Rich, *Race and Empire in British Politics*, pág. 61.
587. Toynbee, *Experiences*, pág. 22-21.
588. Kidd, *Principles of Western Civilization*, pág. 161.
589. Toynbee, *Experiences*, págs. 267-70.
590. Toynbee, "The Dwarfing of Europe", en *Civilization on Trial*, págs. 98-99.
591. McNeil, Arnold Toynbee, pág. 41.
592. Toynbee, *Reconsideration*, Vol. XII de *Study of History.*
593. Toynbee, "The Study of History: What I Am Trying to Do", en Ashley Montagu (comp.), *Toynbee and History*, pág. 5.

594. Toynbee, *Study of History*, págs. 15, 52.
595. Cf. Popper, *Open Society and Its Enemies*, Vol. l, pág. 232 (n. 45).
596. Toynbee, *Study of History*, pág. 190.
597. Ibíd., págs. 65-66, 87.
598. Ibíd., págs. 99, 201.
599. Ibíd., pág. 198.
600. Ibíd., págs. 276, 277.
601. Ibíd., págs. 286, 288.
602. Ibíd., pág. 304
603. Ibíd., pág. 190.
604. Ibíd., pág. 142.
605. Ibíd., págs. 553-54
606. Ibíd., págs. 206-07.
607. Por ejemplo, la reseña del *Times Literary Supplement* comentada en McNeil, *Arnold Toynbee*, pág. 177.
608. Toynbee, *Study of History*, pág. 554.
609. Kedourie, *Chatham House Version*, y Rowse, *All Souls and Appeasement.*
610. Rowse, *All Souls and Appeasement*, pág. 38; McNeil, *Arnold Toynbee*, págs. 173-74.
611. Citado en McNeil, *Arnold Toynbee*, pág. 185.
612. Toynbee, *Civilization on Trial*, págs. 235-36.
613. Citado en McNeil, *Arnold Toynbee*, pág. 174.
614. Muggeridge, *Like It Was*, pág. 222.
615. McNeil, *Arnold Toynbee*, pág. 199.
616. Toynbee, *Experiences*, pág. 258.
617. Toynbee, *America and the World Revolution*, págs. 92-93.
618. Toynbee, *Experiences*, págs. 234-35; E. Schweitzer, "Toynbee and Jewish History", en MacIntire and Perry, *Toynbee: Reappraisals*, págs. 208-09.
619. Toynbee, *Experiences*, pág. 264.
620. Ibíd., pág. 267; Toynbee, "Does History Repeat Itself?", en *Civilization on Trial*, pág. 39.
621. McNeil, *Arnold Toynbee*, pág. 256; el comentario sobre las respuestas reflejas se atribuye a W. L. White in *Toynbee: Reappraisals*, pág. 138, n. 5.
622. Ashley-Montagu (comp.), *Toynbee and History*, pág. 11; McNeil, *Arnold Toynbee*, pág. 199; Toynbee, *Change and Habit*, pág. 138.
623. Toynbee: *Reappraisals*, pág. 135.
624. Toynbee, *World and the West*, págs. 68-69.
625. Toynbee, *Civilization on Trial*, págs. 158; 63; 79.
626. McNeil, *Mythohistory*, págs. 194-95.
627. A. Schweitzer, *Philosophy of Civilization*, págs. 292-94, 328.
628. G. Murray, *Five Stages of Greek Religion* (1925; Nueva York, 1955), pág. 119.

CAPITULO 9

629. Watts, *The Kings Depart*, págs. 271-72.
630. Istvan Deak, *Weimar's Left-Wing Intellectuals* (Berkeley, 1968).
631. Citado en Aschheim, *Nietzsche Legacy*, pág. 185.
632. Ibíd., pág. 186.
633. Wiggershaus, *Frankfurt School*, pág. 22.
634. Lukacs, *History and Class Consciousness*, págs. 27; 10-12; Lichtheim, *Georg Lukacs.*

635. Citado en Wiggershaus, *Frankfurt School*, pág. 49.
636. Adorno, *Introduction to the Sociology of Music.*
637. Karl Marx, "Economic and Philosophic Manuscripts", en *Early Writings*, págs. 326, 327; 286-87.
638. Ibíd., págs. 332; 330.
639. Citado en Tar, *Frankfurt School*, pág. 207, n. 4. El trabajo de Bukharin era un catecismo sobre ideas marxistas bolcheviques, publicado en los años 20.
640. Adorno y Horkheimer, *Dialectic of Enlightenment*, pág. xv.
641. Wiggershaus, *Frankfurt School*, págs. 297; 245.
642. Adorno, *Minima Moralia*, pág. 104.
643. Citado en Hughes, *Sea Change*, pág. 106.
644. "The Jew in Europe", citado en Tar, *Frankfurt School*, págs. 76-79; Wiggershaus, *Frankfurt School*, pág. 162.
645. Wolin, *Terms of Cultural Criticism*, pág. 47; Wiggershaus, *Frankfurt School*, pág. 149.
646. Ibíd., pág. 158.
647. Ibíd., págs. 117-18; 383.
648. Adorno y Horkheimer, *Dialectic of Enlightenment*, pág. xiv.
649. Ibíd., págs. xiv-xv.
650. Ibíd., págs. 7-10.
651. Ibíd., págs. 43-44.
652. Ibíd., pág. xix.
653. Adorno y Horkheimer, *Dialectic of Enlightenment*, págs. 6-7.
654. Ibíd., 121.
655. Citado en Tar, *Frankfurt School*, pág. 87.
656. Cf. el ensayo de Benjamin sobre Franz Kafka, en *Illuminations*, págs. 111-40.
657. Benjamin, "The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction", en *Illuminations*, págs. 223-24.
658. Cf. Barnouw, *Weimar Intellectuals and the Threat of Modernity*, págs. 172-93.
659. Cf. Marcuse, *Soviet Marxism: A Critical Analysis.*
660. Mills, *Power Elite*, pág. 296.
661. Ibíd., págs. 23, 274, 317.
662. *Ideology and Utopia*, pág. 40.
663. Mills, *Power Elite*, pág. 360.
664. Por ejemplo, Habermas, *Theory of Communicative Action.*
665. Hoffman, *Freudianism and the Literary Mind*; Moller, *Freudian Reading.*
666. Acerca de Reich, véase Rieff, *Triumph of the Therapeutic*, cap. 6.
667. Adorno y otros, *Authoritarian Personality*, pág. 231.
668. Horkheimer, "Authority and the Family", en *Critical Theory*, pág. 109.
669. Adorno y otros, *Authoritarian Personality*, págs. 664-65.
670. Horkheimer, *Critical Theory*, pág. 109; Wiggershaus, *Frankfurt School*, pág. 153; Horkheimer, *Eclipse of Reason*, pág. 119.
671. Fromm, *Escape From Freedom*, pág. 153.
672. Adorno y otros, *Authoritarian Personality*, págs. 1-2.
673. Cf. Tar, *Frankfurt School*, págs. 181-89.
674. Wiggershaus, *Frankfurt School*, pág. 414; Adorno y otros, *Authoritarian Personality*, pág. 249.
675. Adorno y otros, *Authoritarian Personality*, pág. 976.
676. Citado en Kellner, *Herbert Marcuse*, pág. 296.
677. Citado en Wiggershaus, *Frankfurt School*, pág. 339.

678. Citado en Cranston (comp.), *Prophetic Politics*, pág. 88.
679. Adorno, *Minima Moralia*, págs. 34, 39, 40.
680. Horkheimer, *Eclipse of Reason*, pág. 94.
681. Tal como se describe en A. MacIntyre, *Marcuse* (Nueva York, 1970).
682. Marcuse, *One-Dimensional Man*, pág. 7; citado en Kellner, *Herbert Marcuse*, pág. 293.
683. Marcuse, *Essay on Liberation*, pág. 7; Fromm, *Escape From Freedom*, pág. 278; Kellner, *Herbert Marcuse*, pág. 293.
684. Marcuse, *One-Dimensional Man*, pág. 9.
685. Un tema que se desarrolla en Frances Fox Piven y Richard Cloward, *Regulating the Poor* (Nueva York, 1971) .
686. Marcuse, *One-Dimensional Man*, págs. 3; 1.
687. Marcuse, *Eros and Civilization*, págs. 110, 140.
688. Ibíd., págs. 138-39, 140.
689. Marcuse, *One-Dimensional Man*, pág. 2.
690. Marcuse, *Essay on Liberation*, pág. 20.
691. Cf. Kolakowski, *Varieties of Marxism*, Vol. 3, pág. 399.
692. Marcuse, *One-Dimensional Man*, págs. 256-57.
693. Marcuse, *Essay on Liberation*, pág. 7.
694. Marcuse y otros, *Critique of Pure Tolerance*, págs. 107-09; Kellner, *Herbert Marcuse*, pág. 289.
695. Marcuse, *Negations*, pág. 251.
696. Kellner, *Herbert Marcuse*, pág. 299; R. Radosh, "On Hanging Up the Old Red Flag", en J. Bunzel (comp.), *Political Passages*, pág. 224.
697. Marcuse y otros, *Critique of Pure Tolerance*, pág. 120.
698. Citado en Kellner, *Herbert Marcuse*, págs. 292, 300-01.

CAPITULO 10

699. Citado en Hughes, *Consciousness and Society*, págs. 114-15.
700. Bergson, *Creative Evolution*, pág. 294.
701. Ibíd., págs. 7, 293-94, 295.
702. Wohl, *Generation of 1914*, págs. 8-9, 27.
703. *Diary of My Times*, pág. 65.
704. Citado en Paxton, *Vichy France*, pág. 146.
705. Ibíd., págs. 253-56.
706. Pean, *Une Jeunesse Française.*
707. Paxton, *Vichy France*, pág. 146; Judt, *Past Imperfect*, págs. 20; 16.
708. Roth, *Knowing and History.*
709. Drury, *Alexandre Kojève*, págs. 43-44.
710. Cohen-Solal, *Sartre*, pág. 57. Véase también Pilkington, *Bergson and His Influence.*
711. Nietzsche, *Genealogy of Morals*, pág. 66.
712. Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*, págs. 136-37.
713. Wiggershaus, *Frankfurt School*, págs. 101-04, 593-96.
714. Citado en Cassirer, *Myth of the State*, pág. 293.
715. Barash, *Martin Heidegger and the Problem of Historical Meaning*, esp. págs. 146-60.
716. Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, págs. 37; 31.
717. Richard Wolin, *The Politics of Being* (Nueva York, 1990), pág. 139; para los comentarios sobre el Rin, véase Holmes, *Anatomy of Anti-Liberalism*, pág. 124.

718. Cohen-Solal, *Sartre*, págs. 92, 93; Sartre, *War Dianes*, págs. 49, 185.
719. Citado en Charme, *Vulgarity and Authenticity*, pág. 54.
720. Véase Johnson, *Intellectuals*, págs. 225-27.
721. Jean-Paul Sartre, *Myth of Sisyphus and Other Essays* (Nueva York, 1969), págs. 12-13.
722. Acerca de Heidegger y las decisiones, véase Wolin, *The Politics of Being*, especialmente págs. 28-40.
723. Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, pág. 32.
724. Fanas, *Heidegger and Nazism*; Ott, *Martin Heidegger: A Political Life*.
725. Sartre, *War Diaries*, págs. 182, 186-87.
726. Lottman, *The Purge*.
727. Sartre, "Self-Portrait at Seventy", en *Life/Situations*, págs. 47-48.
728. Johnson, *Intellectuals*, págs. 230-31.
729. Sartre, *Situations*, Vol. 2, pág. 12.
730. Cohen-Solal, *Sartre*, págs. 251-52.
731. Sartre, *Situations*, Vol. 1, págs. 26-28.
732. Todas las citas están tomadas de la traducción inglesa que hay en E. Weber, *Movements, Currents, Trends*, págs. 465-76.
733. Citado en Wolin, *The Terms of Cultural Criticism*, pág. 132.
734. *Humanism and Terror*, págs. xvi-xvii.
735. Ibíd., pág. xv.
736. Citado en Hayman, *Writing Against: A Biography of Sartre*, pág. 229.
737. Citado en Judt, *Past Imperfect*, pág. 196.
738. Sartre, *Life/Situations*, pág. 50.
739. Sartre, *Between Marxism and Existentialism*, págs. 82-83.
740. Ibíd., págs. 75, 83.
741. Cohn-Solal, *Sartre*, págs. 459-60; Sartre, *Life/Situations*, pág. 163.
742. Sartre, "Self-Portrait at Seventy", en *Life/Situations*, pág. 84.
743. *Life/Situations*, págs. 170-71.
744. Foucault, *Order of Things*, pág. 387.
745. Citado en Eribon, *Foucault*, págs. 20-21.
746. Foucault, *Order of Things*, pág. 370.
747. Ibíd., pág. xxiii.
748. Por ejemplo, Bataille, *Literature and Evil*, págs. 105-25.
749. Foucault, *Madness and Civilization*, pág. 274.
750. Citado en Miller, *Passion of Michel Foucault*, pág. 301.
751. Foucault, *Power/Knowledge*, pág. 90.
752. Foucault, *The Birth of the Clinic*, trad. ing. Alan Sheridan (Londres, 1973), *Discipline and Punish: Birth of the Prison* (Londres, 1977); *The Archeology of Knowledge and Order of Discourse* (Londres, 1972).
753. Detallado en J. G. Merquior, *Foucault* (Londres, 1985), págs. 56-75.
754. Foucault, *Power/Knowledge*, pág. 99.
755. Ibíd., págs. 93-94; Foucault, *History of Sexuality* (Nueva York, 1978), pág. 93.
756. Citado en J. G. Merquior, *Foucault* (Londres, 1985), pág. 90.
757. Geoff Mains, *Urban Aboriginals*, citado en Miller, *Passion of Michel Foucault*, pág. 268.
758. Miller, *Passion of Michel Foucault*, págs. 293, 375-81.
759. Ibíd., pág. 384.
760. Ibíd., pág. 205.
761. Perinbaum, *Holy Violence*; Gendzier, *Frantz Fanon: A Critical Study*; Caute, *Frantz Fanon*.

762. "Discourse on Colonialism" (1950), citado en Von Grunebaum, *French African Literature*, pág. 13; Ba, *The Concept of Negritude in the Poetry of Leopold Sedar Senghor*, págs. 45-48.
763. Citado en Moikobu, *Blood and Flesh*, pág. 82.
764. Por ejemplo, Césaire, *Les Armes Miraculeuses.*
765. Sartre, *Black Orpheus*, pág. 44.
766. Ibíd., pág. 25.
767. Fanon, *Wretched of the Earth*, págs. 311-12.
768. Ibíd, pág. 35.
769. Ibíd., pág. 207; Césaire, *Les Armes Miraculeuses*, citado en ibíd., pág. 88.
770. Ibíd., págs. 22, 24.
771. Fanon, *Toward the African Revolution*, pág. 18.
772. Ibíd, pág. 27.
773. Hughes, *Obstructed Path*, pág. 221.

CAPITULO 11

774. Cf. Said, *Culture and Imperialism*, pág. 18.
775. Diggins, *Rise and Fall of the American Left*, págs. 290-95.
776. Cf. Wolin, *The Terms of Cultural Criticism*, y Lasch, *True and Only Heaven.*
777. Chomsky, *Necessary Illusions.*
778. Por ejemplo, Klare, *War Without End*, pág. 13.
779. Chomsky, *American Power and the New Mandarins*, pág. 310.
780. Citado en Hollander, *Anti-Americanism*, pág. 69.
781. Ibíd., págs. 69; 33.
782. Kozol, *Death at an Early Age*, pág. 12.
783. Lasch, *Culture of Narcissism*, págs. xvi, 64.
784. Lasch, *True and Only Heaven*, pág. 403.
785. Lasch, *Culture of Narcissism*, pág. 235.
786. Richard Heilbroner, *An Inquiry into the Human Prospect* (Nueva York, 1974), págs. 137-38.
787. En *Atlantic Monthly*, diciembre 1994.
788. Citado en Hollander, *Political Pilgrims*, pág. 246.
789. Ibíd., pág. 210.
790. Citado en Hollander, *Anti-Americanism*, pág. 67.
791. Stavrianos, *Promise of the Coming Dark Age.*
792. Por ejemplo, Katz y Taylor (comps.), *Eliminating Racism*, pássim.
793. Gleason, *Speaking of Diversity*; Sollors, *Beyond Ethnicity.*
794. Cf. Dees, *Hate on Trial.*
795. Por ejemplo, Locke, *Essay Concerning Human Understanding*, Vol. I, págs. 456-63; Hume, *A Treatise of Human Nature*, Libro 1, sección 6.
796. Langbaum, *Mysteries of Identity.*
797. Erikson, *Childhood and Society*; Paul Roazen, *Erik Erikson: The Power and Limits of a Vision* (Nueva York, 1976), pág. 24.
798. Herberg, *Protestant-Catholic-Jew*, pág. 258.
799. Klapp, *Collective Search for Identity*, pág. 5.
800. Pettigrew, *Profile of the American Negro*, págs. 6, 8, 9-11, Kozol, *Death at an Early Age*, pág. I 1.
801. Baldwin, *Fire Next Time*, págs. 9-10.

802. Citado en Moikubu, *Blood and Flesh*, pág. 85.
803. Citado en Kozol, *Death at an Early Age*, pág. 181.
804. Mailer, *Advertisements for Myself*, págs. 303-08.
805. Carmichael, *Black Power*, págs. 44, 46; viii.
806. Fanon, *Wretched of the Earth*, pág. 313.
807. Carmichael, *Black Power*, págs. 40-41; 30.
808. Ibíd., págs. 181; 164-65.
809. Citado en Moikubu, *Blood and Flesh*, pág. 79.
810. Lo siguiente viene de Cross, "The Negro-to-Black Conversion Experience", en Ladner, *Death of White Sociology*, págs. 267-86.
811. Mailer, *Advertisements for Myself*, pág. 504.
812. *Blood in My Eye*, págs. 34, 92.
813. Jones/Baraka, *LeRoi Jones/Amiri Baraka Reader*, pág. 224.
814. Slotkin, *Regeneration Through Violence and Gunfighter Nation*; Chomsky, *Deterring Democracy*; Leo Marx, *Machine in the Garden*; Leach, *Land of Desire*; Finn, *Politics of History*; Nash, *Race and Revolution*; y Brownmiller, *Against Our Will*.
815. Said, *Orientalism*, pág. 227.
816. Carlson, *The Americanization Syndrome*, págs. 10-12.
817. Nash, *Red, White, and Black*, págs. 21-22.
818. Compárese Nash, ibíd., y H. S. Chamberlain, *Foundations*, Vol. 1, págs. 574-77.
819. Nash, *Red, White, and Black*, pág. 215.
820. Takaki, *Iron Cages*, págs. 20-21, 40-42, 269, 304; ix-x.
821. Ibíd., págs. 179, 269; Takaki, *A Different Mirror*, pág. 426.
822. Morrison, *Race-ing Justice, En-gendering Justice*, pág. xix.
823. Ibíd., pág. 388.
824. Angelou, *On the Pulse of the Morning*.
825. Cf. Takaki, *Iron Cages*, págs. 292-99.
826. Aronowitz y Giroux, *Education Still Under Siege*, pág. 171.
827. Morrison, *Conversations*, pág. 256.
828. Kochman, *Black and White Styles in Conflict*, pág. 110.
829. Baker, Jr., *Black Studies, Rap, and the Academy*, págs. 87; 46.
830. Lord, *Zami: A New Spelling of My Name*.
831. Hooks, *Ain't I a Woman*, págs. 191; 99; *Breaking Bread* (con Cornel West), pág. 103.
832. Marable, *Black America*, pág. 13.
833. Cose, *Nation of Strangers*, pág. 218.
834. San Agustín, *La Ciudad de Dios*, vol. 1, Libro 1, cap. 1.
835. Volney, *Ruins*, l, págs. 32-34.
836. Citado en Moses, *Roots of Black Nationalism*, pág. 64.
837. Cf. Davidson, *Search for Africa*.
838. Vaillant, *Black, French, and African*, págs. 93-100.
839. Diop, *African Origin of Civilization*, pág. 49.
840. Véase Bernal, *Black Athena*, Vol. 1.
841. Diop, *Civilization or Barbarism? An Authentic Anthropology*.
842. Diop, *African Origin of Civilization*, pág. 140.
843. Schlesinger, *Disuniting of America*, pág. 79.
844. Williams, *Destruction of Black Civilization*, págs. 73, 74; 54.
845. Ben-Jochannan, *Africa: Mother of Western Civilization*, pág. 345.
846. Williams, *Rebirth of African Civilization*, pág. 69.
847. Ibíd., pág. 71.

848. Khamit-Kush, *What They Never Told You in History Class*, pág. 204.
849. Las afirmaciones de Van Sertima se sintetizan en Karenga, *Introduction to Black Studies*, págs. 110-14.
850. Citado en Schlesinger, *Disuniting of America*, pág. 62.
851. *Amsterdam News*, citado en Taylor, *Paved with Good Intentions*, pág. 101.
852. Karenga, *Introduction to Black Studies*, págs. 70, 73.
853. Asante, *Afrocentric Idea*, pág. 125; *Kemet, Afrocentricity, and Knowledge*, págs. 90, 89.
854. Asante, *Afrocentric Idea*, pág. 185.
855. Welsing, *Isis Papers*, pág. 23.
856. Ibíd., pág. 69.
857. Ibíd., pág. x.
858. Wilson Carruthers, citado en Bernal, *Black Athena*, Vol. 1, pág. 436.

CAPITULO 12

859. Citado en Manes, *Green Rage*, pág. 42.
860. Hankins, *Science and the Enlightenment.*
861. Martin, *Mask of the Prophet*, pág. 170.
862. Wells, *The Door in the Wall and Other Stories*, pág. 119.
863. Ellul, *Technological Society*, págs. 4-5.
864. Vacca, *The Coming Dark Ages.*
865. Citado en Fisher, *Fire and Ice*, pág. 152.
866. Hume, *On the Standard of Taste and Other Essays*, pág. 146.
867. Ehrlich, *Population Bomb*, pág. 48.
868. Ibíd., págs. 130, 132.
869. Ibíd., pág.151.
870. Commoner, *The Closing Circle*, págs. 283-84.
871. Dubos y Ward, *Only One Earth.*
872. Toffler, *Future Shock*; Kuklick, *Savage Within*, págs. 165-74.
873. Brandt y otros, *North-South: A Program for Survival* (Cambridge, MA, 1980), págs. 267; 11.
874. Ibíd., págs. 23, 288.
875. Ibíd., pág. 268.
876. Brown y otros, *Saving the Planet*, pág. 11.
877. Ibíd., pág. 181.
878. Schell, *Fate of the Earth*, pág. 8.
879. Ibíd., págs. 23, 103, 111.
880. Ibíd., págs. 161-62.
881. Ibíd., págs. 226; 178.
882. Citado en Schwartz, *Century's End*, pág. 287.
883. Ehrlich, *Healing the Planet*, págs. 12, 243; 242.
884. Devall y Sessions, *Deep Ecology*, pág. 65.
885. Citado en DeGrood, *Haeckel's Theory of the Unity of Nature*, pág. 47.
886. Haeckel, *Riddle of the Universe*, pág. 363.
887. Bramwell, *Ecology in the 20th Century*, pág. 180.
888. Acerca de Klages, véase Aschheim, *Nietzsche Legacy*, págs. 79-81.
889. Bramwell, *Ecology in the 20th Century*, págs. 177-80; acerca del Artamanen y los SS de Himmler, véase Mosse, *Crisis of German Ideology*, págs. 116-20.

890. Bramwell, *Blood and Soil.*
891. Bramwell, *Ecology in the 20th Century*, pág. 204.
892. Citado en ibíd., pág. 184.
893. Heidegger, *Poetry, Language, Thought*, págs. 114-15, 116.
894. Gottlieb, *Forcing the Spring*, pág. 102.
895. Reich, *Greening of America*, págs. 2-8, 165, 284.
896. Citado en Manes, *Green Rage*, págs. 46-47.
897. Reich, *Greening of America*, págs. 3-4, 165, 284.
898. Citado en Brown y otros, *Saving the Planet*, pág. 21.
899. Citado en Devall y Sessions, *Deep Ecology*, pág. 66.
900. Bookchin, *The Modern Crisis*, pág. 30.
901. Ibíd., pág. 6.
902. Ibíd., pág. 25.
903. Ibíd., pág. 29.
904. Bookchin, *Remaking Society*, pág. 166.
905. *Modern Crisis*, págs. 22-23; *Remaking Society*, págs. 194-95.
906. Abbey, *Confessions of a Barbarian*, pág. 337.
907. *Remaking Society*, pág. 22.
908. Sale, 1492: *The Conquest of Paradise*, citando el *Doctor Faustus* de Marlowe, págs. 264; 5.
909. Ibíd., págs. 289; 4.
910. Ibíd., págs. 301, 320.
911. Devall y Sessions, *Deep Ecology*, pág. 6; Bookchin, *Ecology of Freedom*, págs. 46-48.
912. Manes, *Green Rage*, págs. 238; 123.
913. Ibíd., págs. 238-39.
914. Mander, *In the Absence of the Sacred*, pág. 387.
915. Abbey, *Confessions of a Barbarian*, pág. 138.
916. Ibíd., pág. 307.
917. Ibíd., pág. 152.
918. "Response to Schmookler on Anarchy", citado en Manes, *Green Rage*, pág. 241.
919. Rifkin, *Beyond Beef*, pág. 25.
920. Ibíd., págs. 28, 32.
921. Ibíd., págs. 62-63.
922. Ibíd., pág. 271. La cita está tomada de Boas y Chain, *Big Mac: The Unauthorized Story of McDonald's* (Nueva York, 1976), pág. 177.
923. Gore, *Earth in the Balance*, pág. 269.
924. Ibíd., págs. 222, 232; 231.
925. Ibíd., págs. 252, 220-21; 220.
926. Allaby, *Guide to Gaia*; citado en Dobson, *Green Political Thought*, pág. 43.
927. Gore, *Earth in the Balance*, págs. 197-99, 203 (destacado es mío).
928. Kingdon, *Self-Made Man*, esp. la conclusión.
929. Gore, *Earth in the Balance*, pág. 35.
930. Fagan, *Journey From Eden*; Ponting, *A Green History of the World*; Attenborough, *First Eden.*
931. Gore, *Earth in the Balance*, págs. 64-65.
932. Devall y Sessions, *Deep Ecology*, pág. 66.
933. Manes, *Green Rage*, págs. 75, 84, 176; 162.
934. Para ejemplos, véase Devall y Sessions, *Deep Ecology*, pág. 6, y Dobson, *Green Political Thought*, págs. 45-47.
935. Bookchin y Foreman, *Defending the Earth*, pág. 39.

936. Soule, *Conservation Biology.*
937. Citado en Gore, *Earth in the Balance*, pág. 217.
938. Citado en *Ecowarriors*, pág. 266.
939. Bookchin y Foreman, *Defending the Earth*, pág. 80.
940. Preston, *Hot Zone*, pág. 287.
941. Lawrence, *Women in Love*, pág. 52.

EPILOGO

942. Samuelson, *The Good Society and Its Discontents* (Nueva York, 1995), pág. 49.
943. Popper, *Poverty of Historicism*, págs. 17, 22.
944. Ibíd., pág. 18.
945. Tocqueville, *European Revolution*, págs. 309-10.
946. A J. Lovejoy, *The Great Chain of Being* (Nueva York, 1964); Locke, *Essay Concerning Human Understanding*, libro II, pág. 392.

BIBLIOGRAFIA

ABBEY, EDWARD. *Confessions of a Barbarian: Selections from the Journals of Edward Abbey.* South End Press, Boston, 1994.

_____ *The Monkey Wrench Gang.* Lippincott, Filadelfia, 1975.

ADAMS, BROOKS. *America's Economic Supremacy.* Harper and Brothers, Nueva York, 1947.

_____ *The Law of Civilization and Decay.* Introducción de Charles Beard. Vintage Books, Nueva York, 1955.

ADAMS, HENRY. *The Degradation of the Democratic Dogma.* Compilación de Brooks Adams. Macmillan, Nueva York, 1949.

_____ *The Education of Henry Adams.* Modern Library, Nueva York, 1931.

_____ *Letters 1892-1918.* Houghton Mifflin, Boston, 1938.

_____ *Selected Letters,* comp. Ernest Samuels. Harvard University Press, Cambridge, MA, 1992.

ADAMS, JOHN. *Political Writings,* comp. George Peck. Macmillan, Nueva York, 1985.

_____ *Works.* Volume VI. Little, Brown, Boston, 1856.

ADORNO, THEODOR. *Introduction to the Sociology of Music.* Seabury Press, Nueva York, 1976.

_____ *Minima Moralia. Reflections From a Damaged Life,* trad. ing. E. F. N. Jephcott. NLB, Londres, 1974.

_____ *Negative Dialectics,* trad. ing. E. B. Ashton. Seabury Press, Nueva York, 1973.

_____ FRENKEL-BRUNSWICK, E.; LEVINSON, D.; Y SANFORD, R. N. *The Authoritarian Personality.* W. W. Norton, Nueva York, 1949.

_____ y HORKHEIMER, MAX. *The Dialectic of Enlightenment,* trad. ing. J. Cumming. Herder & Herder, Nueva York, 1944.

ALLABY, MICHAEL. *Guide to Gaia.* E. P. Dutton, Nueva York, 1991.

ALMOND, G.; CHODOROW, M.; y PEARCE, R. H. (comps.). *Progress and Its Discontents.* University of California Press, Los Angeles, 1982.

ANDERSON, THORNTON. *Brooks Adams: Constructive Conservative.* Cornell University Press, Ithaca, NY, 1954.

ANGELOU, MAYA. *On the Pulse of the Morning.* Random House, Nueva York, 1993.

APPIAH, A. "The Uncompleted Argument: Du Bois and the Illusion of Race." En H. L. Gates (comp.). *"Race", Writing and Difference.* University of Chicago Press, Chicago, 1986.

ARNOLD, MATTHEW. *Selected Prose.* Penguin Books, Harmondsworth, 1980.

ARON, RAYMOND. *Introduction to the Philosophy of History*, trad. ing. G. J. Irwin. Beacon Press Boston, 1962.

_____ *Marxism and the Existentialists.* Simon and Schuster, Nueva York, 1970.

ARONOWITZ, STANLEY, y GIROUX, HENRY. *Education Still Under Siege.* Bergen and Garvey Westport, CT, 1993.

ASANTE, MOLEFI. *The Afrocentric Idea.* Temple University Press, Filadelfia, 1987.

_____ *Kemet, Afrocentricity, and Knowledge.* Africa World Press, Trenton NJ, 1990.

ASCHHEIM, STEVEN. *The Nietzsche Legacy in Germany 1890-1990.* University of California Press, Berkeley, 1992.

ASHLEY-MONTAGU, M. (comp.). *Toynbee and History.* Porter Sargent, Boston, 1956.

ATTENBOROUGH, DAVID. *The First Eden: The Mediterranean World and Man.* Little, Brown, Boston, 1987.

BA, S. W. *The Concept of Negritude in the Poetry of Leopold Sedar Senghor.* Princeton University Press, Princeton, NJ, 1973.

BAINTON, MICHAEL. *The Idea of Race and Race Theory.* Cambridge University Press, Cambridge, 1985.

_____ *Racial Theories.* Cambridge University Press, Cambridge, 1987.

BAKER, HOUSTON, Jr. *Black Studies, Rap, and the Academy.* University of Chicago Press, Chicago, 1993.

BALDWIN, JAMES. *The Fire Next Time.* Dell, Nueva York, 1962.

BANNISTER, ROBERT. *Social Darwinism: Science and Myth in Anglo-American Social Thought.* Temple University Press, Filadelfia, 1979.

BARASH, JEFFREY A. *Martin Heidegger and the Problem of Historical Meaning.* M. Nijhoff, Dordrecht, 1988.

BARKAN, ELAZAR. *The Retreat of Scientific Racism.* Cambridge University Press, Cambridge, 1992.

BARKER, ERNEST. *Traditions of Civility.* Cambridge University Press, Cambridge, 1922.

BARNOUW, DAGMAR. *Weimar Intellectuals and the Threat of Modernity.* University of Indiana Press, Bloomington, 1988.

BARZUN, JACQUES. *The Culture We Deserve.* Wesleyan University Press, Middletown, CT, 1989.

BATAILLE, GEORGES. *Literature and Evil*, trad. ing. A. Hamilton. M. Boyars, Londres y Nueva York, 1985.

BAUDELAIRE, CHARLES. *Intimate Journals*, trad. ing. Christopher Isherwood.

_____ *Selected Writings on Art and Literature*, trad. ing. P. Charvet. Penguin Books, Harmondsworth, 1992.

BECKER, CARL. *The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers.* Yale University Press, New Haven, CT, 1957.

BECKSON, KARL (comp.). *Aesthetes and Decadents of the 1890's.* Academy Publishers, Chicago, 1981.

BELFORD, BARBARA. *Bram Stoker: A Biography of the Author of 'Dracula'*. Knopf, Nueva York, 1996.

BENDA, JULIEN. *The Treason of the Intellectuals*, trad. ing. R. Aldington. W. W. Norton, Nueva York, 1969.

BENDIX, R. *Max Weber: An Intimate Portrait*. University of California Press, Berkeley, 1977.

BEN-JOCHANNAN Y. A. A. *Africa: Mother of Western Civilization*. Black Classics Press, Baltimore, 1988.

BENJAMIN, WALTER. *Illuminations*, trad. ing. H. Zohn, comp. Hannah Arendt. Schocken Books, Nueva York, 1978.

BERCOVITCH, SACVAN. *The American Jeremiad*. University of Wisconsin Press, Madison, 1978.

BERGSON, HENRI. *Creative Evolution*, trad. ing. A. Mitchell. Henry Holt, Nueva York, 1911.

BERINGAUSE, ARTHUR. *Brooks Adams: A Biography*. Knopf, Nueva York, 1955.

BERLIN, ISAIAH. *Against the Current: Essays in the History of Ideas*. Viking Press, Nueva York, 1980.

_____ *Vico and Herder*. Viking Press, Nueva York, 1976.

BERNAL, MARTIN. *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*. Vol. 1. Rutgers University Press, New Brunswick, NJ, 1987.

BERNANOS, GEORGES. *Diary of My Times*. Macmillan, Nueva York, 1938.

BEZIAU, R. (comp.). Arthur de Gobineau: *Études Critiques 1842-1847*. Klincksieck, París, 1984.

BIDDISS, MICHAEL. *Father of Racist Ideology: The Social and Political Thought of Count Gobineau*. Weybright and Talley, Nueva York, 1970.

_____ (comp.). *Gobineau Selected Political Writings*. Harper and Row, Nueva York and London, 1970.

BLOCH, RUTH. *Visionary Republic: Millennial Themes in American Thought 1756-1800*. Cambridge University Press, Cambridge, 1985.

BLOOM, ALLAN, *The Closing of the American Mind*. Simon and Schuster, Nueva York, 1987.

BOISSEL, *J. Gobineau (1816-1882)*. Gallimard, París, 1982.

BOLLER, P. R. *American Thought in Transition: The Impact of Evolutionary Naturalism 1865-1900*. University of Chicago Press, Chicago, 1969.

BOOKCHIN, MURRAY. *The Ecology of Freedom*. Cheshire Books, Palo Alto, CA, 1982.

_____ *The Modern Crisis*. Black Rose Books, Montreal, 1987.

_____ *Remaking Society*. Black Rose Books, Montreal, 1989.

_____ y FOREMAN, DAVID. *Defending the Earth: A Dialogue*. South End Press, Boston, 1991.

BORDEN, C., Y JACKMAN, J. C. (comps.). *The Muses Flee Hitler: Cultural Transfer and Adaptation*. Smithsonian Press, Washington, DC, 1983.

BOWLER, PETER. *Evolution: The History of an Idea.* University of California Press, Berkeley, 1989.

_____ *The Invention of Progress: The Victorians and the Past.* Basil Blackwell, Oxford, 1989.

_____ *The Non-Darwinian Revolution: Reinterpreting a Historical Myth.* Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1988.

BRADLEY, F. H. *Ethical Studies.* Bobbs-Merrill, Indianápolis y Nueva York, 1951.

BRAMWELL, ANNA. *Blood and Soil: Walter Darré and Hitler's Green Party.* Kensal, Boume End, 1985.

_____ *Ecology in the 20th Century: A History.* Yale University Press, New Haven, CT, 1989.

BRANDT, WILLY y otros. *North-South: A Program for Survival.* MIT Press, Cambridge, MA, 1980.

BRANTLINGER, PATRICK. *Bread and Circuses: Theories of Mass Culture as Social Decay.* Cornell University Press, Ithaca, NY, 1983.

BRIDGEWATER, PATRICK. *Poet of Expressionist Berlin: The Life and Work of Georg Heym.* Libris, Londres, 1991.

BRODERICK, FRANCIS. "German Influence on the Scholarship of W. E. B. Du Bois." *Phylon* 19 (1958), 367-71.

BROMWICH, DAVID. *A Choice of Inheritance: Self and Community from Edmund Burke to Robert Frost.* Harvard University Press, Cambridge, MA, 1989.

BROWN, LESTER; FLAVIN, C.; y POSTEL, S. *Saving the Planet.* W. W. Norton, Nueva York, 1991.

BROWNMILLER, SUSAN. *Against Our Will: Men, Women, and Rape.* Simon and Schuster, Nueva York, 1975.

BRUCE, D. D. "W. E. B. Du Bois and the Idea of Double Consciousness". *American Literature* 64 (1992), 299-309.

BRYCE, JAMES. *The American Commonwealth.* 2 vols., MacMillan, Londres, 1891.

BUCHAN, JOHN. *Pilgrim's Way: An Essay in Recollection.* Houghton Mifflin, Boston, 1940.

BUCK-MORSS, SUSAN. *The Origins of Negative Dialectics.* Free Press, Nueva York, 1977.

BUCKLEY, J. H. *The Triumph of Time.* Harvard University Press, Cambridge, MA, 1967.

BUENZOD, JANINE. *La Formation de la Pensée de Gobineau et L'Essai sur l'inegalité des races humaines.* A.-G. Nizet, París, 1967.

BURCKHARDT, JACOB. *The Civilization of the Renaissance in Italy,* traducción al inglés de S. Middlemore. Harper & Row, Nueva York, 1958.

_____ *Force and Freedom,* comp. J. H. Nicolls. Meridian Books, Nueva York, 1955.

_____ *Letters of Jacob Burckhardt,* comp. A. Dru. Pantheon Books, Nueva York, 1955.

_____ *On History and Historians,* trad. ing. H. Zohn. Int. H. R. Trevor-Roper. Harper & Row, Nueva York, 1965.

BURKE, PETER. *Images of the Sun King.* Yale University Press, New Haven, CT, 1990.

BURROW, JOHN; COLLINI, STEFAN; y WINCH, DONALD. *That Noble Science of Politics: A Study in Nineteenth Century Intellectual History.* Cambridge University Press, Cambridge, 1983.

BURY, J. B. *The Idea of Progress: An Inquiry into Its Origins and Growth.* Dover Publications, Nueva York, 1955.

BUSHMAN, RICHARD. *The Refinement of America.* Knopf, Nueva York, 1992.

CAMUS, ALBERT. *The Myth of Sisyphus and Other Essays,* trad. ing. J. O'Brien. Knopf, Nueva York, 1969.

CARLISLE, RODNEY. *The Roots of Black Nationalism.* Kennikat Press, Port Washington, NY, 1975.

CARLSON, ROBERT. *The Americanization Syndrome: A Quest for Conformity.* St. Martin's Press, Nueva York, 1987.

CARMICHAEL, STOKELY. *Black Power.* Random House, Nueva York, 1967.

Carter, A. E. *The Idea of Decadence in French Literature 1830-1900.* University of Toronto Press, Toronto, 1958.

CASSIRER, ERNST. *The Myth of the State.* Yale University Press, New Haven, CT, 1979.

CATER, HAROLD (comp.). *Henry Adams and His Friends.* Houghton Mifflin, Boston, 1947.

CAUTE, DAVID. *Frantz Fanon.* Viking Press, Nueva York, 1970.

CECIL, ROBERT. *The Myth of the Master Race: Alfred Rosenberg and Nazi Ideology.* Dodd Mead, Nueva York, 1972.

CÉSAIRE, AIMÉ. *Les Armes Miraculeuses.* Gallimard, París, 1949.

CHAMBERLAIN, JOHN. *Farewell to Reform: The Rise, Life, and Decay of the Progressive Mind in America.* John Day, Nueva York, 1933.

CHARME, STUART. *Vulgarity and Authenticity: Dimensions of Otherness in the World of Jean-Paul Sartre.* University of Massachusetts Press, Amherst, 1991.

CHEVALIER, LOUIS. *Laboring Classes and Dangerous Classes in Paris During the First Half of the Nineteenth Century,* trad. ing. F. Jellinek. Howard Fertig, Nueva York, 1973.

CHICKERING, ROGER. *We Men Who Feel Most German: The Pan-German League 1891-1902.* Princeton University Press, Princeton, NJ, 1980.

CHOMSKY, NOAM. *American Power and the New Mandarins.* Pantheon Books, Nueva York, 1967.

_____ *Deterring Democracy.* Verso, Nueva York y Londres, 1991.

_____ *Necessary Illusions: Thought Control in Democratic Societies.* South End Press, Boston, 1989.

CHRISTIE, R., y JAHORA, M. *Studies in the Scope and Method of 'The Authoritarian Personality'.* Free Press, Glencoe, IL, 1954.

CLARK, KENNETH. *Civilisation.* Harper & Row, Nueva York, 1970.

CLARK, LINDA. *Social Darwinism in France.* University of Alabama Press, Montgomery, 1984.

CLEAVER, ELDRIDGE. *Soul on Ice.* McGraw-Hill, Nueva York, 1968.

COHEN-SOLAL, ANNIE. *Sartre: A Life.* Knopf, Nueva York, 1987.

COLLIER, PETER, y TIMMS, Edward (comps.). *Visions and Blueprints: Avant Garde Culture and Radical Politics in Early-Twentieth-Century Europe.* Manchester University Press, Manchester, 1988.

COLLINGWOOD, R. G. *The Idea of History.* Oxford University Press, Oxford, 1957.

COLLINI, STEFAN. *Liberalism and Socialism: L. T. Hobhouse and Political Argument in England 1880-1915.* Harvard University Press, Cambridge, MA, 1979.

COMMONER, BARRY. *The Closing Circle.* Knopf, Nueva York, 1971.

CONAN DOYLE, ARTHUR. *The Annotated Sherlock Holmes,* comp. W. Baring-Gould. C. N. Potter, Nueva York, 1967.

COSE, ELLIS. *A Nation of Strangers.* William Morrow, Nueva York, 1992.

CRAIG, GORDON. *The Triumph of Liberalism: Zurich in the Golden Age 1830-1860.* Scribner, Nueva York, 1988.

CRANSTON, MAURICE (comp.). *Prophetic Politics.* Simon & Schuster, Nueva York, 1970.

CROLY, HERBERT. *The Promise of American Life.* Belknap Press, Cambridge, MA, 1965.

CROOK, D. P. *Benjamin Kidd: Portrait of a Social Darwinist.* Cambridge University Press, Cambridge, 1984.

CROSS, WILLIAM. "The Negro-to-Black Conversion Experience". En J. Ladner (comp.). *The Death of White Sociology,* 267-86. Vintage Books, Nueva York, 1973.

CROUZET, M. (comp.). *Arthur de Gobineau, Cents Ans Après: Colloque du Centenaire.* L. Minard, París, 1990.

CURTIN, PHILIP. *The Image of Africa: British Ideas and Action 1780-1850.* University of Wisconsin Press, Madison, 1964.

CURTIS, L. P. *Apes and Angels: The Irish in Victorian Caricature.* Newton, Abbot, David & Charles, Washington, DC, 1971.

CURTIS, LIONEL. *The Commonwealth of Nations. Part One.* MacMillan, Londres, 1916.

DANTO, ARTHUR. "The Eternal Recurrence". En Robert Solomon (comp.), *Nietzsche. A Collection of Critical Essays,* 316-21. Anchor Press, Garden City, NY, 1973.

DAVIDSON, BASIL. *The Search for Africa. History, Culture, and Politics.* Times Books, Nueva York, 1994.

DAVIE, G. E. (comp.). *Philosophers of the Scottish Enlightenment.* Edinburgh University Press, Edimburgo, 1981.

DAWSON, CHRISTOPHER. *The Making of Europe.* World Publishing Company, Cleveland y Nueva York, 1956.

DEES, MORRIS. *Hate on Trial.* Villard Books, Nueva York, 1993.

DEGLER, CARL. *In Search of Human Nature: The Decline and Revival of Darwinism in American Social Thought.* Oxford University Press, Oxford, 1991.

_____ *Neither Black Nor White: Slavery and Race Relations in Brazil and the United States.* Macmillan, Nueva York, 1971.

DEGROOD, D. H. *Haeckel's Theory of the Unity of Nature.* B-R. Gruner, Amsterdam, 1982.

DEL CARO, Adrian, *Nietzsche contra Nietzsche.* Louisiana State University Press, Baton Rouge, 1989.

DE MARCO, JOSEPH B. *The Social Thought of W. E. B. Du Bois.* University Press of America, Lanham, MD, 1983.

DEVALL, BILL, y SESSIONS, GEORGE. *Deep Ecology.* G. M. Smith, Salt Lake City, UT, 1985.

DIGGINS, JOHN E. *The Rise and Fall of the American Left.* W. W. Norton, Nueva York, 1992.

DIJKSTRA, BRAM. *Idols of Perversity.* Oxford University Press, Oxford y Londres, 1986.

DIKÖTTER, FRANK. *The Discourse of Race in Modern China.* Stanford University Press, Stanford, CA, 1992.

DIOP, CHEIKH ANTA. *The African Origin of Civilization*, trad. ing. Mercer Cook. Lawrence Hill, Chicago, 1974.
_____ *Civilization or Barbarism? An Authentic Anthropology.* Lawrence Hill, Chicago, 1991.

DOBSON, ANDREW. *Green Political Thought: An Introduction.* Unwim Hyman, Londres, 1990.

DOWLING, LINDA. *Language and Decadence in the Victorian Fin de Siècle.* Princeton University Press, Princeton, NJ, 1986.

DRURY, SHADIA B. *Alexandre Kojève: The Roots of Postmodern Politics.* St. Martin's Press, Nueva York, 1994.

DU BOIS, W. E. B. *Against Racism. Unpublished essays, papers, addresses, 1887-1961*, comp. H. Aptheker. University of Massachusetts Press, Amherst, 1985.
_____ *Black Reconstruction in America.* Russell and Russell, Nueva York, 1966.
_____ *Color and Democracy.* Kraus-Robinson Organization, Millwood, NY, 1983.
_____ *Du Bois Speaks*, comp. P. Foner. Pathfinder Press, Nueva York, 1970.
_____ *Dark Princess.* Kraus-Robinson Organization, Millwood, NY, 1974.
_____ *Darkwater.* AMS Press, Nueva York, 1969.
_____ *Dusk of Dawn.* Kraus-Robinson Organization, Millwood, NY, 1975.
_____ *The Negro.* Kraus-Robinson Organization, Millwood, NY, 1975.
_____ *W. E. B. Du Bois: A Reader*, comp. D. L. Lewis, Henry Holt, Nueva York, 1995.
_____ *Writings.* Literary Classics (Viking Press), Nueva York, 1986.
_____ *The World and Africa.* International Publishers, Nueva York, 1965.

DUBOS, RENÉ, y WARD, BARBARA. *Only One Earth.* W. W. Norton, Nueva York, 1972.

DURKHEIM, EMILE. *The Division of Labor in Society*, trad. ing. G. Simpson. Free Press, Nueva York, 1964.
_____ *Suicide: A Study in Sociology*, trad. ing. G. Simpson. Free Press, Nueva York, 1966.

DYER, THOMAS. *Theodore Roosevelt and the Idea of Race.* Louisiana State University Press, Baton Rouge, 1980.

EDELSTEIN, LUDWIG. *The Idea of Progress in Classical Antiquity.* Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1967.

EHRLICH, PAUL. *The Population Bomb.* Ballantine Books, Nueva York, 1971.
_____ y BARBARA. *Healing the Planet.* Addison-Wesley, Reading, MA, 1991.

EKSTEINS, MODRIS. *Rites of Spring: The Great War and the Birth of the Modern Age.* Black Swan Press, Londres, 1990.

ELIAS, NORBERT. *The History of Manners.* Vol. 1 de *The Civilizing Process,* trad. ing. E. Jephcott. Pantheon Books, Nueva York, 1978.

ELIOT, CHARLES W. *Five American Contributions to Civilization.* Nueva York, 1897.

ELLUL, JACQUES. *The Technological Society.* Vintage Books, Nueva York, 1964.

ERIBON, DIDIER. *Foucault,* trad. ing. R. Wing. Harvard University Press, Cambridge, MA, 1991.

ERIKSON, ERIK. *Childhood and Society.* W. W. Norton, Nueva York, 1963.

EZELL, J. *Fortune's Merry Wheel: The Lottery in America.* Harvard University Press, Cambridge, MA, 1960.

FAGAN, BRIAN. *The Journey from Eden: The Peopling of Our World.* Thames & Hudson, Nueva York, 1990.

FANON, FRANTZ. *Toward the African Revolution: Political Essays.* Grove Press, Nueva York, 1967.
_____ *The Wretched of the Earth,* trad. ing. C. Farrington. Grove Press, Nueva York, 1968.

FARIAS, VICTOR. *Heidegger and Nazism.* Temple University Press, Filadelfia, 1989.

FENNELLY, J. F. *Twilight of the Evening Lands: Oswald Spengler a Half-Century Later.* Brookdale Press, Nueva York, 1972.

FÉRÉ, CHARLES. *Dégénérescence et Criminalité.* París, 1880.

FEUER, LEWIS. *Imperialism and the Anti-Imperialist Mind.* Transaction Publishers, New Brunswick, NJ, 1989.
_____ (comp.). MARX Y ENGELS: *Basic Writings on Politics and Philosophy.* Doubleday, Nueva York, 1959.

FIELD, G. *Evangelist of Race: The Germanic Vision of Houston Stewart Chamberlain.* Columbia University Press, Nueva York, 1981.

FISCHER, KURT. *History and Prophecy: Oswald Spengler and the Decline of the West.* Peter Lang, Francfort y Nueva York, 1989.

FISHER, DAVID. *Fire and Ice.* Harper & Row, Nueva York, 1990.

FISKE, JOHN. *A Century of Science and Other Essays.* Houghton Mifflin, Boston, 1900.

FLEMING, DONALD. *John William Draper and the Religion of Science.* University of Pennsylvania Press, Filadelfia, 1972.

FORREST, D. W. *Francis Galton: The Life and Work of a Victorian Genius.* Taplinger Publishers, Nueva York, 1974.

FÖRSTER-NIETZSCHE, ELISABETH. *Life of Nietzsche.* 2 vols, trad. ing. P, Cohn. Sturgis & Walton, Nueva York, 1915.

_____ *Jessen, P.; y Rath, P. Bücher und Wege von Büchern: Friedrich Nietzsches Bibliotek.* W. Spemann, Berlín y Stuttgart, 1900.

FOUCAULT, MICHEL. *Madness and Civilization,* trad. ing. R. Howard. Vintage Books, Nueva York, 1973.

_____ *The Order of Things. An Archeology of the Human Sciences.* Vintage Books, Nueva York, 1973.

_____ *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977,* comp. Colin Gordon. Pantheon Books, Nueva York, 1980.

FREEDEN, MICHAEL. *The New Liberalism: The Ideology of Social Reform.* Oxford University Press, Oxford, 1978.

FREUD, SIGMUND. *Beyond the Pleasure Principle,* trad. ing. J. Strachey. W. W. Norton, Nueva York, 1975.

_____ *Civilization and Its Discontents,* trad. ing. J. Strachey. W. W. Norton, Nueva York, 1961.

_____ *Moses and Monotheism,* trad. ing. K. Jones. Vintage Books, Nueva York, 1967.

FROMM, ERICH. *Escape From Freedom.* Avon Books, Nueva York, 1965.

GADAMER, HANS GEORG. *Philosophical Hermeneutics,* trad. ing. D. Linge. University of California Press, Berkeley, 1977.

GALE, RICHARD M. (comp.). *The Philosophy of Time.* Doubleday, Nueva York, 1967.

GALTON, FRANCIS. *Hereditary Genius.* Londres, 1866.

GAROFALO, RAPHAELE. *Criminology.* Little, Brown, Boston, 1914.

GARVEY, MARCUS. *Marcus Garvey and UNIA Papers.* University of California Press, Berkeley, 1983.

_____ *Life and Lessons of Marcus Garvey,* 7 vols., comps. R. A. Hill y B. Blair. University of California Press, Berkeley, 1987.

_____ *Philosophy and Opinions of Marcus Garvey.* Atheneum Press, Nueva York, 1992.

GASMAN, DANIEL. *The Scientific Origins of National Socialism.* MacDonald, Londres, 1971.

GATEWOOD, WILLARD. *Aristocrats of Color: The Black Elite 1880-1920.* University of Indiana Press, Bloomington, 1990.

GAY, PETER. *Freud: A Life for Our Time.* W. W. Norton, Nueva York, 1988.

_____ *Freud, Jews, and Other Germans: Masters and Victims in Modernist Culture.* Nueva York, 1978.

GENDZIER, I. *Frantz Fanon: A Critical Study.* Pantheon Books, Nueva York, 1973.

GEORGE, HENRY. *Progress and Poverty.* Modern Library, Nueva York, 1964.

GEORGE, J., y WILCOX, L. *Nazis, Communists, Klansmen, and Others on the Fringe.* Prometheus Books, Buffalo, NY, 1992.

GIBBON, EDWARD. *Decline and Fall of the Roman Empire,* 3 vols. Modern Library, Nueva York, 1932.

GILES, G. J. *Students and National Socialism in Germany.* Princeton University Press, Princeton, NJ, 1985.

GILMAN, RICHARD. *Decadence: The Strange Life of an Epithet.* Farrar, Straus & Giroux Nueva York, 1979.

GILMAN, SANDER. *Difference and Pathology: Stereotypes of Sexuality, Race, and Madness.* Cornell University Press, Ithaca, NY, 1985.

_____ *Freud, Race, and Gender.* Princeton University Press, Princeton, NJ, 1993.

_____ y CHAMBERLAIN, J. E., comps. *Degeneration: The Dark Side of Progress.* Columbia University Press, Nueva York, 1985.

GILROY, PAUL. *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness.* Harvard University Press, Cambridge, MA, 1993.

GLEASON, PHILIP. *Speaking of Diversity: Language and Ethnicity in Twentieth Century America.* Johns Hopkins University Press, Baltimore 1992.

GOBINEAU, JOSEPH ARTHUR, comte de. *Essai sur L'Inégalité des Races Humaines,* 2 vols. H. Juin. Belfond, París, 1967.

_____ *The Golden Flower,* trad. ing. B. K. Rodman. Books for Libraries, Freeport, NY. 1924.

_____ *The Inequality of Human Races,* trad. ing. A. Collins. Putnam, Nueva York, 1915.

GOOCH, G. P. *History and Historians in the Nineteenth Century.* Beacon Press, Boston 1959.

GOODRICK-CLARKE, NICOLAS. *The Occult Roots of Nazism.* Cambridge University Press, Cambridge, 1992.

GORE, ALBERT. *Earth in the Balance.* Houghton Mifflin, Boston, 1992.

GOSSMAN, LIONEL. *Orpheus Philologus: Bachofen versus Mommsen on the Study of Antiquity.* Proceedings of the American Philosophical Society, Filadelfia, 1983.

GOTTLIEB, ROBERT. *Forcing the Spring.* Island Press, Washington, DC, 1993.

GOULD, STEPHEN JAY. *The Mismeasure of Man.* W. W. Norton, Nueva York, 1981.

_____ *Ontogeny and Phylogeny.* Harvard University Press, Cambridge, MA, 1977.

GRAÑA, CESARE. *Modernity and Its Discontents.* Harper & Row, Nueva York, 1964.

GRANT, MADISON. *Conquest of a Continent.* Scribner, Londres y Nueva York, 1933.

_____ *Passing of the Great Race.* Scribner, Nueva York, 1921.

GREEN, MARTIN. *Mountain of Truth: The Counterculture Begins. Ascona 1900-1920.* University of New England Press, Hanover, PA, 1986.

GREEN, THOMAS HILL. *Lectures on the Principles of Political Obligation,* comp. P. Harris y J. Morrow. Cambridge University Press, Cambridge, 1986.

_____ *Prolegomena to Ethics,* comp. A. C. Bradley. Thomas Crowell, Nueva York, 1969.

GREGOR-DELLIN, MARTIN. *Wagner: His Life, His Work, His Century.* Harcourt Brace Jovanovich, Nueva York, 1983.

GRIFFITHS, RICHARD. *The Reactionary Revolution: The Catholic Revival in French Literature, 1870-1914.* F. Unger Publishers, Nueva York, 1965.

GUIZOT, FRANÇOIS. *Historical Essays and Lectures*, comp. Stanley Mellon. University of Chicago Press, Chicago, 1972.
_____ *History of Civilization in Europe.* Nueva York, 1855.

GUTERMAN, N., y LOWENTHAL, L. *Prophets of Deceit.* Pacific Books, Palo Alto, CA, 1970.

GUTMAN, ROBERT. *Richard Wagner: The Man, His Mind, and His Music.* Harcourt, Brace & World, Nueva York, 1968.

HABERMAS, JÜRGEN. *Knowledge and Human Interests*, trad. ing. J. Shapiro. Beacon Press, Boston, 1971.
_____ *The Theory of Communicative Action*, trad. ing. T. McCarthy. Beacon Press, Boston, 1981.

HAECKEL, ERNST. *The Riddle of the Universe.* Harper & Bros., Nueva York y Londres, 1900.

HAMILTON, ALEXANDER; JAY, JOHN; y MADISON, JAMES. *The Federalist Papers*, comp. Isaac Kramnick. Penguin Books, Harmondsworth, 1988.

HANKINS, R. *The Racial Basis of Civilization. A Critique of the Nordic Doctrine.* Knopf, Nueva York, 1926.

HANKINS, THOMAS. *Science and the Enlightenment.* Cambridge University Press, Cambridge, 1987.

HANSEN, ERIC. *Disaffections and Decadence: A Crisis in French Intellectual Thought 1848-1898.* University Press of America, Washington, DC, 1979.

HARRIS, MARVIN. *The Rise of Anthropological Theory: A History of Theories of Culture.* Crowell, Nueva York, 1968.

HARRIS, RUTH. *Murder and Madness: Medicine, Law, and Society in the Fin de Siècle.* Oxford University Press, Oxford, 1989.

HAYMAN, RONALD. *Nietzsche: A Critical Life.* Oxford University Press, Nueva York, 1980.
_____ *Writing Against: A Biography of Sartre.* Weidenfeld & Nicholson, Londres, 1986.

HEALY, DAVID. *U.S. Expansionism: The Imperialist Urge in the 1890's.* University of Wisconsin Press, Madison, 1970.

HEGEL, G. F. *The Philosophy of History*, trad. ing. J. Sebree. Dover Publications, Nueva York, 1956.
_____ *The Philosophy of Right*, trad. ing. H. Nisbet. Cambridge University Press, Cambridge, 1991.

HEIDEGGER, MARTIN. *An Introduction to Metaphysics*, trad. ing. Ralph Manheim. Doubleday, Nueva York, 1961.
_____ *Poetry, Language, Thought*, trad. ing. A. Hofstadter. Harper & Row, Nueva York, 1975.

HEILKE. T. *Voegelin on the Idea of Race.* Louisiana University Press, Baton Rouge, 1990.

HENDRICKSON, D. C., y TUCKER, R. W. *Empire of Liberty: The Statecraft of Thomas Jefferson.* Oxford University Press, Oxford, 1990.

HERBERG, WILL. *Protestant-Catholic-Jew.* University of Chicago Press, Chicago, 1983.

HERF, JEFFREY. *Reactionary Modernism: Technology, Culture, and Politics.* Cambridge University Press, Cambridge, 1984.

HIGHAM, JOHN. *Send These to Me: Immigrants in Urban America.* Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1984.

_____ *Strangers in the Land: Patterns of American Nativism 1860-1925.* Atheneum Press, Nueva York, 1974.

HILLEL, M., y HENRY, C. *Of Pure Blood,* trad. ing. E. Mossbacher. McGraw-Hill, Nueva York, 1976.

HIMMELFARB, GERTRUDE. *Darwin and the Darwinian Revolution.* Doubleday, Garden City, NY, 1959.

_____ *The Idea of Poverty: England in the Early Industrial Age.* Vintage Books, Nueva York, 1983.

_____ *Poverty and Compassion: The Moral Imagination of the Late Victorians.* Vintage Books, Nueva York, 1991.

HITLER, ADOLF. *Mein Kampf,* trad. ing. R. Manheim. Houghton Mifflin, Nueva York, 1962.

HOCKING, WILLIAM E. *The Coming World Civilization.* Harper, Nueva York, 1956.

HOFFMAN, FREDERICK. *Freudianism and the Literary Mind.* Louisiana State University Press, Baton Rouge, 1959.

HOFSTADTER, RICHARD. *The Paranoid Style in American Politics and Other Essays.* Knopf, Nueva York, 1965.

_____ *Social Darwinism in American Thought.* Beacon Press, Boston, 1955.

HOLLANDER, PAUL. *Anti-Americanism: Critiques at Home and Abroad, 1965-1990.* Oxford University Press, Oxford y Nueva York, 1992.

_____ *Political Pilgrims.* University Press of America, Lanham, MD, 1990.

HOLLINGDALE, R. J. *Nietzsche: The Man and His Philosophy.* Louisiana State University Press, Baton Rouge, 1965.

HOLLINRAKE, ROGER. *Nietzsche, Wagner, and the Philosophy of Pessimism.* Allen and Unwin, Boston y Londres, 1982.

HOLMES, STEPHEN. *Anatomy of Anti-Liberalism.* Harvard University Press, Cambridge, MA, 1993.

HONT, I., e IGNATIEFF, N., comps. *Wealth and Virtue.* Cambridge University Press, Cambridge, 1983.

HOOKS, BELL. *Ain't I a Woman: Black Women and Feminism.* South End Press, Boston, 1981.

_____ y WEST, CORNEL. *Breaking Bread: Insurgent Black Intellectual Life.* South End Press, Boston, 1991.

HOOTON, EARNEST. *The American Criminal: An Anthropological Study.* Harvard University Press, Cambridge, MA, 1939.

HORKHEIMER, MAX. *Critical Theory: Selected Essays,* trad. ing. M. J. O'Connell. Seabury Press, Nueva York, 1972.

_____ *The Eclipse of Reason.* Oxford University Press. Oxford and Londres, 1947.

———— *Gesammelte Schriften. Band 3: 1931-1936; Band 4: 1936-1941.* S. Fischer Verlag, Francfort, 1988.

HOROWITZ, A., Y MAELY, T., comps. *The Barbarism of Reason: Max Weber and the Twilight of Enlightenment.* University of Toronto Press, Toronto, 1994.

HORSMAN, REGINALD. *Race and Manifest Destiny.* Harvard University Press, Cambridge, MA, 1978.

HUGHES, H. STUART. *Consciousness and Society. The Reorientation of European Social Thought 1890-1930.* Vintage Books, Nueva York, 1977.
———— *The Obstructed Path: French Social Thought in the Years of Desperation 1930-1960.* Harper & Row, Nueva York, 1968.
———— *Oswald Spengler.* Transaction Publishers, New Brunswick, NJ, 1992.
———— *The Sea Change: The Migration of Social Thought 1930-1965.* Harper & Row, Nueva York, 1975.

HUME, DAVID. *On the Standard of Taste and Other Essays,* comp. J. Lenz. Bobbs Merrill, Indianapolis and Nueva York, 1965.
———— *A Treatise of Human Nature,* comp. L. A. Selby-Bigge. Clarendon Press, Oxford, 1978.

HUNTINGTON, SAMUEL. "Clash of Civilizations?" *Foreign Affairs* (verano 1993).

JACKSON, GEORGE. *Blood in My Eye.* Random House, Nueva York, 1972.
———— *Soledad Brother: Prison Letters of George Jackson.* Coward-McCann, Nueva York, 1970.

JARAUSCH, KARL. *Students, Society, and Politics in Imperial Germany.* Princeton University Press, Princeton, NJ, 1982.

JAY, MARTIN. *The Dialectical Imagination.* Little, Brown, Boston, 1973.

JENNINGS, HUGH. *Pandaemonium: The Coming of the Machine as Seen by Contemporary Observers 1660-1886.* Free Press, Nueva York, 1985.

JOHNSON, PAUL. *Intellectuals.* Harper & Row, Nueva York, 1988.
———— *Modern Times.* Harper & Row, Nueva York, 1983.

JONES, DAVID A. *The History of Criminology: A Philosophical Perspective.* Greenwood Press, Westport, CT, 1986.

JONES, GARETH STEDMAN. *Outcast London.* Oxford University Press, Oxford, 1971.

JONES, GRETA. *Social Darwinism and English Thought.* Harvester Press, Brighton, 1980.

JONES, LEROI/AMIRI BARAKA. *The LeRoi Jones/Amin Baraka Reader.* Thunder's Mouth Press, Nueva York, 1991.

JORDAN, THOMAS. *The Degeneracy Crisis and Victorian Youth.* State University of Nueva York Press, Albany, NY, 1993.

JUDT, TONY. *Past Imperfect: French Intellectuals 1944-1956.* University of California Press, Berkeley, 1992.

KADISH, ALON. *Apostle Arnold: The Life and Death of Arnold Toynbee 1852-1883.* Duke University Press, Durham, NC, 1986.

KAHAN, ALAN. *Aristocratic Liberalism: The Social and Political Thought of Jacob Burckhardt,*

John Stuart Mill, and Alexis de Tocqueville. Oxford University Press, Oxford, 1992.

KALIKOFF, BETH. *Murder and Moral Decay in Victorian Popular Literature.* UMI Research Press, Anne Arbor, MI, 1986.

KARENGA, MAULANA. *Introduction to Black Studies.* University of Sankore Press, Los Angeles, 1993.

KASSON, JOHN. *Civilizing the Machine: Technology and Republican Values in America 1776-1900.* Grossman Publishers, Nueva York, 1976.

KATZ, P, y TAYLOR, D., comps. *Eliminating Racism: Profiles in Controversy.* Plenum Press, Nueva York, 1988.

KAUFMANN, WALTER. Nietzsche: *Philosopher, Psychologist, Antichrist.* Princeton University Press, Princeton, NJ, 1968.

KEDOURIE, ELIE. *The Chatham House Version and Other Middle Eastern Studies.* Weidenfield & Nicholson, Londres, 1970.

KELLER, M. *Affairs of State: Public Life in Late-Nineteenth-Century America.* Harvard University Press, Cambridge, MA, 1977.

KELLNER, DOUGLAS. *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism.* University of California Press, Berkeley, 1984.

KELLY, ALFRED. *The Descent of Darwin: The Popularization of Darwin in Germany 1860-1914.* University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1981.

KENDLE, J. *The Round-Table Movement and Imperial Union.* University of Toronto Press, Toronto, 1975.

KENNEDY, PAUL. *The Rise and Fall of the Great Powers.* Random House, Nueva York, 1987.

_____ y CONNELLY, PATRICK. "Must It Be the West Against the Rest?" *Atlantic Monthly* (diciembre 1994), 61-84.

KENNON, PATRICK. *The Twilight of Democracy.* Doubleday, Nueva York, 1995.

KEVLES, DANIEL. *In the Name of Eugenics: Genetics and the Uses of Human Heredity.* Knopf, Nueva York, 1985.

KHAMIT-KUSH, L. *What They Never Told You in History Class.* 1983.

KIDD, BENJAMIN. *Principles of Western Civilization.* MacMillan, Londres, 1902.

KINGDON, JONATHAN. *Self-Made Man: Human Evolution from Eden to Extinction?* Wiley, Nueva York, 1993.

KLAPP, ORRIN. *The Collective Search for Identity.* Holt, Rinehart & Winston, Nueva York, 1969.

KLARE, MICHAEL. *War Without End: American Planning for the Next Vietnams.* Vintage Books, 1972.

KLEIN, LAWRENCE. "The Third Earl of Shaftesbury and the Progress of Politeness", *Eighteenth Century Studies* 18:2 (1984), 186-214.

_____ "Liberty, Manners and Politeness in Early 18th Century England", *Historical Journal* 32:3 (1989), 583-605.

KLINE, SALLI. *Dracula and the Degeneration of Women.* CMZ-Verlag, Pheinbach-Merzbach, 1992.

KOCHMAN, THOMAS. *Black and White Styles in Conflict.* University of Chicago Press, Chicago, 1981.

KOKTANEK, ANTON. *Oswald Spengler in Seiner Zeit.* Beck, Munich, 1968.

KOLAKOWSKI, LEZEK. *Varieties of Marxism.* 4 vols. Oxford University Press, Oxford, 1964.

KOZOL, JONATHAN. *Death at an Early Age: The Destruction of the Hearts and Minds of Negro Children in Boston Public Schools.* Houghton Mifflin, Boston, 1967.
_____ *The Night Is Dark and I Am Far From Home.* Houghton Mifflin, Boston, 1975.

KRAUT, ALAN. *Silent Travelers: Germs, Genes, and the "Immigrant Menace".* Basic Books, Nueva York, 1994.

KROEBER, A. L. *A Roster of Civilizations and Cultures.* Aldine Press, Chicago, 1962.

KUHL, STEFAN. *The Nazi Connection.* Oxford University Press, Oxford, 1994.

KUKLICK, HENRIKA. *The Savage Within: The Social History of British Anthropology 1885-1945.* Cambridge University Press, Cambridge, 1991.

LAFFEY, JOHN. *Civilization and Its Discontented.* Black Rose Books, Montreal, 1993.

LANGBAUM, *R. The Mysteries of Identity: A Theme in Modern Literature.* Oxford University Press, Nueva York y Oxford, 1977.

LASCH, CHRISTOPHER. *The Culture of Narcissism.* W. W. Norton, Nueva York, 1978.
_____ *The True and Only Heaven: Progress and Its Critics.* W. W. Norton, Nueva York, 1994.

LASKI, HAROLD. *Faith, Reason, and Civilization.* Viking Press, Nueva York, 1944.
_____ *Reflections on the Revolution of Our Time.* Viking Press, Nueva York, 1943.

LAWRENCE, D. H. *Women in Love.* Penguin Books, Harmondsworth, 1979.

LEACH, WILLIAM. *Land of Desire: Merchants, Power, and the Rise of a New American Culture.* Pantheon Books, Nueva York, 1993.

LE BON, GUSTAV. *The Crowd.* Fisher & Unwin, Londres, 1910.

LEERS, JACKSON. *Fables of Abundance: A Cultural History of Advertising in America.* Basic Books, Nueva York, 1994.
_____ *No Place of Grace: Antimodernism and the Transformation of American Culture, 1880-1920.* Harvard University Press, Cambridge, MA, 1981.

LEFEBER, WALTER (comp.). *John Quincy Adams and American Continental Empire.* Quandral Books, Chicago, 1965.

LEHMAN, DAVID. *Signs of the Times: Deconstruction and the Fall of Paul de Man.* Simon & Schuster, Nueva York, 1991.

LESTER, J. A. *Journey Through Despair 1880-1914: Transformations in British Literary Culture.* Princeton University Press, Princeton, NJ, 1968.

LEVIN, HENRY. *The Myth of the Golden Age in the Renaissance.* University of Indiana Press, Bloomington, 1969.

LEVITINE, GEORGE. *The Dawn of Bohemianism: The Barbu Rebellion and Primitivism in Neoclassical France.* Pennsylvania State University Press, University Park y Londres, 1978.

LÉVY-BRUHL, LUCIEN. *Primitive Mentality.* Beacon Press, Boston, 1922.

LEWIS, DANIEL. L. *W. E. B. Du Bois: Biography of a Race 1868-1919.* Henry Holt, Nueva York, 1993.

LICHTHEIM, GEORGE. *Georg Lukács.* Viking Press, Nueva York, 1970.

LIFTON, ROBERT JAY. *The Nazi Doctors.* Basic Books, Nueva York, 1986.

LINCOLN, C. ERIC. *Black Muslims in America,* 3ª ed. Africa World Press, Trenton, NJ, 1994.

LOCKE, JOHN. *Essay Concerning Human Understanding,* Vol. 1, comp. J. A. St. John. Londres, 1902.

LOMBROSO, CESARE. *Crime: Its Causes and Remedies.* Little, Brown, Boston, 1918.
_____ *The Female Offender.* Nueva York, 1895.
_____ *The Man of Genius.* Nueva York, 1891.

LOMBROSO-FERRERA, GINA. *The Criminal Man, According to the Classification of Cesare Lombroso.* Patterson Smith, Monclair, NJ, 1972.

LORD, AUDRE. *Zami: A New Spelling of My Name.* Crossing Press, Trumansburg, NY, 1982.

LOTTMAN, HERBERT. *The Purge.* William Morrow, Nueva York, 1986.

LUKÁCS, GEORG. *History and Class Consciousness,* trad. ing. R. Livingstone. MIT Press, Cambridge, MA, 1971.

LUTHER, MARTIN. *Three Treatises.* Fortress Press, Filadelfia, 1966.

LYNCH, HOLLIS. *Edward Wilmot Blyden: Pan-Negro Patriot.* Oxford University Press, Londres, 1967.

LYNN, KENNETH S. *Visions of America.* Greenwood Press, Westport, CT, 1973.

MCINTIRE, C.T., y PERRY, MARVIN. *Toynbee: Reappraisals.* University of Toronto Press, Toronto, 1989.

MCNEIL, WILLIAM. *Arnold Toynbee: A Life.* Oxford University Press, Nueva York, 1989.
_____ *Mythohistory and Other Essays.* University of Chicago Press, Chicago, 1986.
_____ *The Rise of the West.* University of Chicago Press, Chicago, 1963.

MCPHERSON, JAMES. *The Abolitionist Legacy.* Princeton University Press, Princeton, NJ, 1975.

MACINTIRE, BEN. *Forgotten Fatherland: The Search for Elisabeth Nietzsche.* Farrar, Straus & Giroux, Nueva York, 1992.

MAHON, MICHAEL. *Foucault's Nietzschean Genealogy: Truth, Power, and the Subject.* State University of New York Press, Albany, NY, 1992.

MAILER, NORMAN. *Advertisements for Myself.* New American Library, Nueva York, 1960.

MANDELBAUM, MAURICE. *History, Man and Reason: A Study in Nineteenth-Century Thought.* Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1971.

MANDER, JERRY. *In the Absence of the Sacred,* comp. Sierra Club Books, San Francisco, 1991.

MANES, CHRISTOPHER. *Green Rage. Radical Environmentalism and the Unmaking of Civilization.* Little, Brown, Boston, 1990.

MANN, THOMAS. *Diaries 1918-1939,* trad. ing. Richard y Clara Winston. Knopf, Nueva York, 1982.

_____ *Letters of Thomas Mann,* comps. y trad. ing., Richard y Clara Winston. Knopf, Nueva York, 1975.

_____ *Reflections of a Non-Political Man,* trad. ing. W. Morris. F. Ungar, Nueva York, 1983.

MANNHEIM, KARL. *Ideology and Utopia,* trad. ing. L. Wirth y E. Shils. Harcourt Brace, Nueva York, 1936.

MANTHEY-ZORN, B. *Dionysius: The Tragedy of Nietzsche.* Greenwood Press, Westport, CT, 1975.

MARABLE, MANNING. *Black America: Multicultural Discourse in the Age of Clarence Thomas and David Duke.* Open Media Press, Westfield, NJ, 1992.

MARCELL, D. W. *Progress and Pragmatism: James, Dewey, Beard, and the American Idea of Progress.* Greenwood Press, Westport, CT, 1974.

MARCUS, STEVEN. *Engels, Manchester, and the Working Class.* Vintage Press, Nueva York,1974.

MARCUSE, HERBERT. *Eros and Civilization.* Beacon Press, Boston, 1955.

_____ *Essay on Liberation.* Beacon Press, Boston, 1969.

_____ *Negations: Essays in Critical Theory.* Free Association, Londres, 1988.

_____ *One-Dimensional Man.* Beacon Press, Boston, 1991.

_____ *Soviet Marxism: A Critical Analysis.* Columbia University Press, Nueva York, 1958.

_____ Moore, Barrington; y Wolff, R. P. *A Critique of Pure Tolerance.* Beacon Press, Boston, 1969.

MARTIN, ANDREW. *The Mask of the Prophet: The Extraordinary Fictions of Jules Verne.* Oxford University Press, Oxford y Nueva York, 1990.

MARTIN, ROSE. *The Selling of America.* Fidelis Publishers, Santa Monica, CA, 1973.

MARX, KARL. *Early Writings,* comp. Quinton Hoare. Vintage Press, Nueva York, 1975.

MARX, LEO. *The Machine in the Garden: Technology and the Pastoral Ideal in America.* Oxford University Press, Nueva York, 1974.

MASON, JIM. *An Unnatural Order.* Simon & Schuster, Nueva York, 1993.

MATHIOPOLOUS, MARGARITA. *History and Progress: In Search of the American and European Mind.* Praeger, Nueva York, 1989.

MATTHEW, H. C. G. *The Liberal Imperialists.* Oxford University Press, Londres, 1973.

MAUDSLEY, HENRY. *Body and Mind: An Inquiry into their Connection and Mutual Influence.* Nueva York, 1886.

MEEK, RONALD (comp.). *Turgot on Progress, Sociology and Economics.* Cambridge University Press, Cambridge, 1973.

MENDILOW, J. *The Romantic Tradition in British Political Thought.* Barnes & Noble, Nueva York, 1986.

MERLEAU-PONTY, MAURICE. *Humanism and Terror,* trad. ing. J. O'Neill. Beacon Press, Boston, 1969.

MIDGLEY, MARY. *Beast and Man: The Doors of Human Nature.* Cornell University Press, Ithaca, NY, 1978.

MILLER, JAMES. *The Passion of Michel Foucault.* Simon & Schuster, Nueva York, 1993.

MILLS, C. WRIGHT. *The Power Elite.* Oxford University Press, Londres y Nueva York, 1956.

MINTZ, H. *The Liberty Lobby and the American Right.* Greenwood Press, Westport, CT, 1985.

MOIKOBU, J. M. *Blood and Flesh: Black Americans and African Identification.* Greenwood Press, Westport, CT, 1981.

MOLLER, LIS. *The Freudian Reading.* University of Pennsylvania Press, Filadelfia, 1991.

MOMMSEN, WOLFGANG. *Max Weber and German Politics 1890-1920.* University of Chicago Press, Chicago, 1984.

MONK, RAYMOND. *Ludwig Wittgenstein: The Duty of Genius.* Free Press, Nueva York, 1990.

MORGAN, H. (comp.). *The Gilded Age: A Reappraisal.* Syracuse University Press, Syracuse, NY, 1963.

MORRIS, CHARLES. *The Aryan Race: Its Origin and Its Achievements.* Chicago, 1892.

MORRISON, TONI. *Conversations with Toni Morrison,* comp. Danille Taylor-Guthrie. University Press of Mississippi, Jackson, 1994.

_____ *Race-ing Justice, En-gendering Justice.* Pantheon Books, Nueva York, 1992.

MOSES, WILSON. *Alexander Crummell.* Oxford University Press, Nueva York and Oxford, 1989.

_____ *Classical Black Nationalism.* Nueva York University Press, Nueva York, 1986.

MOSSE, GEORGE. *Confronting the Nation: Jewish and Western Nationalism.* Brandeis University Press, Hanover y Londres, 1993.

_____ *Crisis of German Ideology.* Grosset & Dunlap, Nueva York, 1964.

_____ *Toward the Final Solution: A History of European Racism.* H. Fertig, Nueva York, 1978.

MUGGERIDGE, MALCOLM. *Chronicles of Wasted Time: The Green Stick.* William Morrow, Nueva York, 1973.

_____ *Like It Was: The Diaries of Malcolm Muggeridge,* comp. J. Bright-Holmes. William Morrow, Nueva York, 1981.

MULLER, JERRY Z. *Adam Smith in His Time and Ours.* Basic Books, Nueva York, 1992.

_____ (comp.) *The Other God That Failed,* Princeton University Press, Princeton, NJ, 1987.

MURRAY, CHARLES, y HERRNSTEIN, RICHARD. *The Bell Curve.* Free Press, Nueva York, 1994.

NASH, GARY. *Race and Revolution.* University of Wisconsin Press, Madison, 1990.

———— *Red, White, and Black: The Peoples of Early North America.* Prentice Hall, Englewoods Cliffs, NJ, 1992.

NEGRI, ANTIMO. *Nietzsche, storia e cultura.* Armando Armando, Roma, 1977.

NETTLESHIP, RICHARD L. *Lectures on the Republic of Plato.* Macmillan, Londres, 1967.

NEWMAN, JOHN HENRY. *The Idea of a University.* Reinhardt, Nueva York y Toronto, 1960.

NICHOLSON, HAROLD. *Peacemaking 1919.* Grosset & Dunlap, Nueva York, 1965.

NIETZSCHE, FRIEDRICH. *The Anti-Christ,* trad. ing. R. J. Hollingdale. Penguin Books, Harmondsworth, 1968.

———— *Beyond Good and Evil,* trad. ing. Walter Kaufmann. Random House, Nueva York, 1966.

———— *The Birth of Tragedy, The Case of Wagner,* trad. ing. Walter Kaufmann. Random House, Nueva York, 1967.

———— *Ecce Homo, The Genealogy of Morals,* trad. ing. Walter Kaufmann. Random House, Nueva York, 1969.

———— *The Gay Science,* trad. ing. Walter Kaufmann. Random House, Nueva York, 1974.

———— *Selected Letters of Friedrich Nietzsche,* trad. ing. y comp. C. Middleton. Chicago, 1969.

———— *Thus Spake Zarathustra,* trad. ing. Walter Kaufmann. Viking Penguin, Nueva York, 1978.

———— *Untimely Meditations,* trad. ing. R. J. Hollingdale. Cambridge University Press, Cambridge, 1983.

———— *The Will to Power,* trad. ing. Walter Kaufmann Random House, Nueva York, 1968.

NISBET, ROBERT. *The History of the Idea of Progress.* Basic Books, Nueva York, 1980.

NKRUMAH, KWAME. *Africa Must Unite.* Praeger, Nueva York, 1963.

NOBLE, DAVID W. *The Paradox of the Progressive Mind.* University of Minnesota Press Minneapolis, 1958.

NOCK, ARTHUR J. *Memoirs of a Superfluous Man.* Harper & Brothers, Nueva York, 1943.

NORDAU, MAX. *Degeneration,* int. G.L. Mosse. University of Nebraska Press, Lincoln, 1993.

———— *Three Conventional Lies of Civilization.* Londres, 1884.

NYE, ROBERT S. *Crime, Madness, and Politics in Modern France: The Medical Concept of National Decline.* Princeton University Press, Princeton, NJ, 1984.

O'FLAHERTY, J.; SELLNER, T; y HELM, E., comps. *Studies in Nietzsche and the Classical Tradition.* University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1976.

ORTEGA Y GASSET, JOSÉ. *The Revolt of the Masses.* W. W. Norton, 1960.

OTT, HUGO. *Martin Heidegger: A Political Life,* trad. ing. A. Blunden. Basic Books, Nueva York, 1993.

PALMER, ROBERT R. *The Two Tocquevilles: Father and Son.* Princeton University Press, Princeton, NJ, 1987.

PARMELEE, MAURICE. *Criminology.* Macmillan, Nueva York, 1926.

PARRY, MARVIN. *Arnold Toynbee and the Crisis of the West.* University Press of America Washington, DC, 1982.

PATCH, HOWARD. *The Goddess Fortune in Medieval Literature.* Octagon Books, Nueva York, 1967.

PAXTON, ROBERT. *Vichy France: Old Guard and New Order.* Columbia University Press, Nueva York, 1972.

PAYNE, ROBERT. *The Life and Death of Adolf Hitler.* Praeger, Nueva York, 1973.

PÉAN, PIERRE. *Une Jeunesse Française: François Mitterrand 1934-1947.* Fayard, París, 1994.

PERINBAUM, B. MARIE. *Holy Violence: The Revolutionary Thought of Frantz Fanon.* Three Continents Press, Washington, DC, 1982.

PETERS, H. F. *Zarathustra's Sister.* Crown Books, Nueva York, 1974.

PETTIGREW, THOMAS. *A Profile of the Negro American.* Van Nostrand, Princeton University Press, Princeton, NJ, 1964.

PHILLIPS, D. C. *Holistic Thought in Social Science.* Stanford University Press, Stanford, CA, 1976.

PHILLIPS, KEVIN. *Arrogant Capital.* Little, Brown, Boston, 1994.

PICHOIS, CLAUDE. *Baudelaire,* trad. ing. Graham Robb. Hamish Hamilton, Londres, 1989.

PICK, DANIEL. *Faces of Degeneration: A European Disorder c.1848-c.1918.* Cambridge University Press, Cambridge, 1989.

PICKENS, DONALD. *Eugenics and the Progressives.* Vanderbilt University Press, Nashville TN, 1968.

PIERROT, JEAN. *The Decadent Imagination 1880-1900.* University of Chicago Press, Chicago, 1981.

PILKINGTON, A. E. *Bergson and His Influence: A Reassessment.* Cambridge University Press, Cambridge, 1976.

PITTOCK, MURRAY. *Spectrum of Decadence: Literature of the 1890's.* Routledge, Londres, 1993.

PLANT, RAYMOND, y VINCENT, ANDREW. *Philosophy, Politics, and Citizenship: The Life and Thought of the British Idealists.* Basil Blackwell, Oxford, 1984.

PLETSCH, CARL. *Young Nietzsche: Becoming a Genius.* Free Press, Nueva York, 1992.

POCOCK, J. G. A. *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition.* Princeton University Press, Princeton, NJ, 1975.
Virtue, Commerce, and Liberty. Cambridge University Press, Cambridge, 1985.

POGGIOLI, RENATO. *The Theory of the Avant Garde.* Harvard University Press, Cambridge, MA, 1968.

POLIAKOV, LEON. *The Aryan Myth,* trad. ing. E. Howard. Basic Books, Nueva York, 1974.

PONTING, CLIVE. *A Green History of the World: The Environment and the Collapse of Great Civilizations.* Penguin Books, Nueva York, 1992.

POPPER, KARL. *The Open Society and Its Enemies,* 2 vols. Princeton University Press, Princeton, NJ, 1971.

_____ *The Poverty of Historicism.* Harper & Row, Nueva York, 1964.

POTT, A. N. *Die Ungleichheit menschlicher Rassen hauptsächlich vom Sprachwissenschaftlichen Standpunkte ... von des Grafen von Gobineau gleichnämigen Werke.* Berlin, 1856.

PRAZ, MARIO. *The Romantic Agony.* Oxford University Press, Londres, 1933.

PRESTON, RICHARD. *The Hot Zone.* Random House, Nueva York, 1994.

PRICE, ROGER. *The French Second Republic: A Social History.* Cornell University Press, Nueva York, 1983.

PROCTOR, RICHARD. *Racial Hygiene: Medicine under the Nazis.* Harvard University Press, Cambridge, MA, 1988.

QUIGLEY, CARROLL. *The Evolution of Civilizations: An Introduction to Historical Analysis.* Liberty Press, Indianapolis, IN, 1979.

RADOSH, RONALD. "On Hanging Up the Old Red Flag". En J. Bunzel (comp.), *Political Passages,* 213-38. Free Press, Nueva York, 1988.

RAMPERSAD, A. *The Art and Imagination of W. E. B. Du Bois.* Harvard University Press, Cambridge, MA, 1976.

RANKE, LEOPOLD VON. "The Great Powers" y "Dialogue on Politics". En Theodore von Laue (comp.), *Leopold Ranke: The Formative Years,* 152-80, 181-218. Princeton University Press, Princeton, NJ, 1950.

RECORD, W. *Race and Radicalism: The NAACP and the Communist Party in Conflict.* Cornell University Press, Ithaca, NY, 1964.

REICH, CHARLES, *The Greening of America.* Bantam Books, Nueva York, 1971.

RICH, PAUL. *Race and Empire in British Politics,* 2ª ed., Cambridge University Press, Cambridge, 1990.

RIEFF, PHILIP. *Freud: The Mind of the Moralist.* Doubleday, Nueva York, 1961.

_____ *The Triumph of the Therapeutic.* Harper & Row, Nueva York, 1968.

RIFKIN, JEREMY. *Beyond Beef: The Rise and Fall of the Cattle Culture.* E. P. Dutton, Nueva York, 1992.

RINGER, FRITZ. *Decline of the German Mandarins.* Harvard University Press, Cambridge, MA, 1968.

ROBERTSON, WILLIAM. *The Progress of Society in Europe.* University of Chicago Press, Chicago, 1972.

ROSENBLUM, ROBERT. *Transformations in Late-Eighteenth-Century Art.* Princeton University Press, Princeton, NJ, 1967.

ROTH, MICHAEL. *Knowing and History. Appropriations of Hegel in Twentieth-Century France.* Cornell University Press, Ithaca, NY, 1988.

ROTHMAN, D. J. *Politics and Power: The United States Senate 1869-1901.* Harvard University Press, Cambridge, MA, 1966.

ROUSSEAU, JEAN-JACQUES. *Discourse on the Arts and Sciences,* traducción al inglés de V. Gourevitch. Harper & Row, Nueva York, 1990.

_____ *Discourse on Inequality,* trad. ing. Maurice Cranston. Penguin Books, Harmondsworth, 1984.

ROWSE, A. L. *All Souls and Appeasement.* Alfred Leslie, Londres, 1961.

SAID, EDWARD. *Culture and Imperialism.* Knopf, Nueva York, 1993.

_____ *Orientalism.* Vintage Press, Nueva York, 1979.

SALE, KIRKPATRICK. *1492: The Conquest of Paradise.* W. W. Norton, Nueva York, 1992.

SAMULES, ERNEST. *Henry Adams.* Harvard University Press, Cambridge, MA, 1989.

_____ *Henry Adams: The Major Phase.* Harvard University Press, Cambridge, MA, 1964.

_____ *Henry Adams: The Middle Years.* Harvard University Press, Cambridge, MA, 1958.

_____ *Young Henry Adams.* Harvard University Press, Cambridge, MA, 1948.

SANDERS, RONALD. *Lost Tribes and Promised Lands: The Origins of American Racism.* Little, Brown, Boston, 1978.

SARTRE, JEAN-PAUL. *Anti-Semite and Jew,* trad. ing. G. Becker. Schocken Books, Nueva York, 1976.

_____ *Being and Nothingness,* trad. ing. H. Barnes. Routledge, Londres, 1989.

_____ *Between Marxism and Existentialism,* trad. ing. G. Becker, NLB, Londres, 1974.

_____ *Black Orpheus,* trad. ing. S. W. Allen. Présence Africaine, París, 1963.

_____ *The Communists and Peace. With a Reply to Claude Lefort.* Braziller, Nueva York, 1968.

_____ *Existentialism,* trad. ing. B. Frechtman. Philosophical Library, Nueva York, 1947.

_____ *Life/Situations: Essays Written and Spoken,* trad. ing. P. Auster y L. Davis. Pantheon Books, Nueva York, 1977.

_____ *Nausea,* trad. ing. L. Alexander. R. Bentley Press, Cambridge, MA, 1979.

_____ *No Exit and Three Other Plays.* Vintage Books, Nueva York, 1955.

_____ *Situations.* Gallimard, París, 1948.

_____ *The War Diaries: November 1939-March 1940,* trad. ing. Q. Hoare. Pantheon Books, Nueva York, 1984.

SCHACHT, RICHARD. *Nietzsche.* Routledge & Kegan Paul, Londres, 1983.

SCHAMBER, E. N. *The Artist as Politician: The Relationship Between the Art and the Politics of the French Romantics.* University Press of America, Lanham, MD, 1984.

SCHELL, JONATHAN. *The Fate of the Earth.* Avon Books, Nueva York, 1982.

SCHENK, H. G. *The Mind of the European Romantics.* Constable, Londres, 1966.

SCHLESINGER, ARTHUR. *The Disuniting of America: Reflections on a Multicultural Society.* W. W. Norton, Nueva York, 1993.

SCHMOLLER, GUSTAV VON. *The Mercantile System and Its Historical Significance.* P. Smith, Nueva York, 1931.

SCHNEPS, HANS. *Vorläufer Spenglers.* Studien zum Geschichtspessimismusim 19. Jahrhundert. E. J. Brill. Leiden, 1953.

SCHOPENHAUER, ARTHUR. *Essays and Aphorisms,* trad. ing. R. J. Hollingdale, Penguin Books, Harmondsworth, 1976.

SHUFELDT, ROBERT. *The Negro: A Menace to American Civilization.* Library Resources Chicago, 1970.

SCHWAB, RAYMOND. *The Oriental Renaissance: Europe's Rediscovery of India and the East, 1680-1880.* Columbia University Press, Nueva York, 1984.

SCHWARTZ, HILLEL. *Century's End: A Cultural History of the Fin de Siècle from the 990's to the 1990's.* Doubleday, Nueva York, 1990.

SCHWEITZER, ALBERT. *The Philosophy of Civilization.* Macmillan, Nueva York, 1950.

SEMMEL, BERNARD. *Imperialism and Social Reform: English Social-Imperial Thought 1895-1914.* Harvard University Press, Cambridge, MA, 1960.

SEWELL, TONY. *Garvey's Children.* Africa World Press, Trenton, NJ, 1990.

SHAFTESBURY, ANTHONY ASHLEY COOPER, *Third Earl of. Characteristics.* Bobbs-Merrill, Indianapolis, IN, 1967.

SHERIDAN, ALAN. *Michel Foucault: The Will to Truth.* Tavistock Publications, Londres y Nueva York, 1980.

SHOWALTER, ELAINE. *Sexual Anarchy: Gender and Culture at the Fin de Siècle.* Viking Press, Nueva York, 1993.

SIEGEL, JERROLD. *Bohemian París.* Princeton University Press, Princeton, NJ, 1982.

SIMMEL, GEORG. *The Conflict in Modern Culture and Other Essays,* trad. ing. Peter Etzkorn. Teachers College Press, Nueva York, 1968.

———— *The Sociology of Georg Simmel,* trad. ing. Kurt H. Wolff. Free Press of Glencoe, Londres, 1950.

SLOTKIN, RICHARD. *Gunfighter Nation: The Myth of the Frontier in Twentieth-Century America.* Atheneum, Nueva York, 1992.

———— *Regeneration Through Violence.* Wesleyan University Press, Middletown, CT, 1973.

SMITH, WOODRUFF H. *Politics and the Sciences of Culture in Germany.* Oxford University Press, Oxford, 1991.

SOLLORS, WERNER. *Beyond Ethnicity: Consent and Descent in American Culture.* Oxford University Press, Oxford, 1986.

SOLWAY, R. A. *Demography and Degeneration.* University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1990.

SOMBART, WERNER. *Towards a New Social Philosophy.* Princeton University Press, Princeton, NJ, 1937.

SOULE, MICHAEL. *Conservation Biology. The Science of Science and Diversity.* Sinauer Associates, Sunderland, MA, 1980.

SPACKMAN, BARBARA. *Decadent Genealogies: The Rhetoric of Sickness from Baudelaire to D'Annunzio.* Cornell University Press, Ithaca, NY, 1989.

SPENGLER, OSWALD. *Briefe 1913-1936,* comp. A. Koktanek. Beck, Munich, 1963.
_____ *The Decline of the West,* trad. ing. C. F. Atkinson. Knopf, Nueva York, 1959.
_____ *The Hour of Decision,* trad. ing. C. F. Atkinson, Knopf, Nueva York, 1934.
_____ *Man and Technics,* trad. ing. C. F. Atkinson. Knopf, Nueva York, 1932.
_____ *Selected Essays,* trad. ing. Donald White. H. Regnery, Chicago, 1967.
_____ *Selected Letters of Oswald Spengler 1913-1936,* trad. ing. Arthur Helps. Knopf, Nueva York, 1966.

SPRING, GERALD. *The Vitalism of Count de Gobineau.* Institute of French Studies Press, Nueva York, 1932.

STAVRIANOS, L. S. *The Promise of the Coming Dark Age.* W. H. Freeman, San Francisco, 1976.

STEIN, JUDITH. *The World of Marcus Garvey.* Louisiana State University Press, Baton Rouge, 1986.

STEPAN, NANCY. *The Idea of Race in Science: Great Britain 1800-1960.* Archon Books, Hamden, CT, 1982.

STERN, FRITZ. *The Politics of Cultural Despair.* Doubleday, Nueva York, 1964.

STERNHELL, ZEV. *Neither Right Nor Left: Fascist Ideology in France,* trad. ing. David Maisel. University of California Press, Berkeley y Los Angeles, 1986.

STODDARD, LOTHROP. *Clashing Tides of Colour.* Scribner, Londres, 1935.
_____ *Racial Realities in Europe.* Scibner, Londres, 1924.

STOKER, BRAM. *Dracula.* Signet Books, Nueva York, 1992.

STRONG, TRACY. *Nietzsche and the Politics of Transfiguration.* University of California Press, Berkeley, 1975.

STRUVE, WALTER. *Elites Against Democracy: Leadership Ideals in Bourgeois Political Thought in Germany 1890-1933.* Princeton University Press, Princeton, NJ, 1973.

SWART, K. W. *The Sense of Decadence in Nineteenth-Century France.* M. Nijhoff, La Haya, 1964.

TAKAKI, RONALD. *A Different Mirror: A History of Multicultural America.* Little, Brown, Boston, 1993.
_____ *Iron Cages: Race and Culture in Nineteenth-Century America.* Knopf, Nueva York, 1993.

TAR, ZOLTAN. *The Frankfurt School.* Basil Wiley, Nueva York, 1977.

TAWNEY, R. H. *The Acquisitive Society.* Harcourt Brace, Nueva York, 1920.

TAYLOR, J. *Paved with Good Intentions: The Failure of Race Relations in Contemporary America.* Carroll & Graff, Nueva York, 1992.

TEGGART, F. J. *Theory and Processes of History.* University of California Press, Berkeley y Los Angeles, 1941.

TILLY, JAMES. *A Discourse Concerning Property: John Locke and His Adversaries.* Cambridge University Press, Cambridge, 1980.

TOCQUEVILLE, ALEXIS DE. *The European Revolution and Correspondence with Gobineau,* trad. ing. J. Lukács. Greenwood Press, Westport, CT, 1974.

TOFFLER, ALVIN. *Future Shock.* Random House, Nueva York, 1970.

TOLAND, JOHN. *Adolf Hitler,* vol. 1. Doubleday, Nueva York, 1976.

TOMISCH, J. *A Genteel Endeavor: American Culture and Politics in the Gilded Age.* Stanford University Press, Stanford, CA, 1971.

TÖNNIES, FERDINAND. *Community and Society,* trad. ing. Charles Loomis. Michigan State University Press, East Lansing, 1957.

TOWNSEND, JULES. J. A. HOBSON. Manchester University Press, Londres y Manchester, 1990.

TOYNBEE, ARNOLD, Sr. *Progress and Poverty. A Criticism of Mr. Henry George ... by the late Arnold Toynbee,* M.A. Londres, 1883.

TOYNBEE, ARNOLD. *Acquaintances.* Oxford University Press, Londres, 1967.

_____ *America and the World Revolution.* Oxford University Press, Oxford and Londres, 1962.

_____ *Change and Habit: The Challenge of Our Time.* Oxford University Press, Nueva York, 1969.

_____ *Civilization on Trial.* Oxford University Press, Oxford y Londres, 1948.

_____ *Experiences.* Oxford University Press, Londres, 1967.

_____ *Reconsiderations.* Vol. 12 de *A Study of History,* Oxford University Press, Londres,

_____ *A Study of History.* 12 vol. Oxford University Press, Londres, 1934-61.

_____ *A Study of History,* versión abreviada de los vols. 1-6, comp. D. C. Somervell. Oxford University Press, Nueva York y Londres, 1947.

_____ *A Study of History,* versión abreviada de los vols. 7-10, comp. D. C. Somervell. Oxford University Press, Nueva York y Londres, 1957.

_____ *The World and the West.* Oxford University Press, Nueva York y Londres,

TREVOR-ROPER, HUGH. "Arnold Toynbee's Millennium". En *Men and Events,* 299-324. Harper and Brothers, Nueva York, 1957.

TRILLING, LIONEL. *The Liberal Imagination.* Viking Press, Nueva York, 1950.

_____ *Matthew Arnold.* Meridian Books, Cleveland y Nueva York, 1965.

TUCKER, R. K. *The Dragon and the Cross: The Rise and Fall of the Ku Klux Klan in Middle America.* Archon Books, Hamden. CT. 1991.

TURNER, FREDERICK J. *Frontier and Section: Selected Essays of Frederick Jackson Turner.* Prentice-Hall, Englewood Cliffs, NJ, 1961.

TURNER, HENRY M. *Respect Black: Writings and Speeches of Henry McNeal Turner,* comp. E. S. Redkey. Arno Press, Nueva York, 1971.

TUVESON, ERNEST. *Millennium and Utopia: A Study in the Background of the Idea of Progress.* University of California Press, Berkeley, 1949.

_____ *Redeemer Nation: The Idea of America's Millennial Role.* University of Chicago Press, Chicago, 1968.

VACCA, ROBERTO. *The Coming Dark Age.* Doubleday, Garden City, NY, 1971.

VAILLANT, J. G. *Black, French, and African: A Life of Leopold Sedar Senghor.* Harvard University Press, Cambridge, MA, 1990.

VAJK, J. PETER. *Doomsday Has Been Cancelled,* comp. Peace Press, Culver City, CA, 1978.

VAN DOREN, CHARLES. *The Idea of Progress.* Praeger, Nueva York, 1967.

VATTIMO, GIANNI. *The End of Modernity.* Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1988.

VERRECHIA, A. *La Catàstrofe di Nietzsche a Torino.* G. Einaudi, Turín, 1978.

VICO, GIAMBATTISTA. *The New Science of History.* Cornell University Press, Ithaca, NY, 1959.

VILLa, R. *Il Deviante e I suòi segni. Lombroso e la nàscita dell'antropologia criminale.* F. Angeli, Milán, 1985.

VINCENT, THEODORE. *Black Power and the Garvey Movement.* Ramparts Press, Berkeley, CA, 1971.

VOEGELIN, ERIC. *Die Rassenidee in der Geistesgeschichte von Ray bis Carus.* Junkers und Dunnhaupt, Berlín, 1933.

VOLNEY, CONSTANTINE FRANÇOIS DE. *A New Translation of Volney's 'Ruins'.* Garland Publishing, Nueva York, 1979.

VON ARX, JEFFREY. *Progress and Pessimism: Religion, Politics, and History in Late-Nineteenth Century Britain.* Harvard University Press, Cambridge, MA, 1985.

VON GRUNEBAUM, G. E. *French African Literature: Some Cultural Implications.* Mouton, La Haya, 1964.

WADE, W. C. *The Fiery Cross.* Simon & Schuster, Nueva York, 1987.

WAGAR, W. WARREN. *Building the City of Man: Outlines of a World Civilization.* W. H. Freeman, San Francisco, 1971.

WALKOWITZ, JUDITH. *City of Dreadful Delights.* Cambridge University Press, Cambridge, 1991.

WANKLYN, H. G. *Friedrich Ratzel.* Cambridge University Press, Cambridge, 1961.

WARBUG, JAMES P. *The West in Crisis.* Doubleday, Garden City, NY, 1959.

WATTS, RICHARD. *The Kings Depart.* Simon & Schuster, Nueva York, 1968.

WEBER, EUGEN (comp.). *France: Fin de Siècle.* Harvard University Press, Cambridge, MA, 1986.

_____ *Movements, Currents, Trends: Aspects of European Thought in the Nineteenth and Twentieth Centuries.* D. C. Heath, Lexington, MA, 1992.

WEBER, MAX. *On Charisma and Institution Building. Selected Essays,* comp. S. N. Eisenstadt. University of Chicago Press, Chicago, 1968.

_____ *Protestantism and the Spirit of Capitalism,* trad. ing. T. Parsons. Scribner's Sons, Nueva York, 1958.

WEINDLING, PAUL. *Health, Race, and German Politics.* Cambridge University Press, Cambridge, 1989.

WELLS, H. G. *The Door in the Wall and Other Stories.* David Godine, Boston, 1980.

WELSING, FRANCES C. *The Isis Papers: The Keys to the Colors.* Third World Press, Chicago, 1991.

WEST, CORNEL. *Race Matters.* Beacon Press, Boston, 1993.

WHITE, HAYDEN. *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth Century Europe.* Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1973.

WHITE, JOHN. *Black Leadership in America 1895-1968.* Longmans, Londres, 1985.

WHITNEY, LOIS. *Primitivism and the Idea of Progress.* Octagon Books, Nueva York, 1965.

WIESELTIER, LEON. "Against Identity". *The New Republic* 211:22 (28 de noviembre de 1994), 24-32.

WIGGERSHAUS, ROLF. *The Frankfurt School,* trad. ing. M. Robertson. MIT Press, Cambridge, MA, 1994.

WILLIAMS, CHANCELLOR. *The Destruction of Black Civilization.* Third World Press, Chicago, 1987.

_____ *The Rebirth of African Civilization.* Third World Press, Chicago, 1993.

WILLIAMSON, JOEL. *The Crucible of Race.* Oxford University Press, Oxford, 1964.

_____ *New People: Miscegenation and Mulattos in the United States.* Free Press, Nueva York, 1980.

WINCH, DONALD. *Adam Smith's Politics.* Cambridge University Press, Cambridge, 1978.

WOHL, ROBERT. *The Generation of 1914.* Harvard University Press, Cambridge, MA, 1979.

WOLF, LEONARD (comp.). *The Essential Dracula.* Plume Books, Nueva York, 1993.

WOLIN, RICHARD. *Labyrinths: Explorations in the Critical History of Ideas.* University of Massachusetts Press, Amherst, 1995.

_____ *The Politics of Being.* Columbia University Press, Nueva York, 1990.

_____ *The Terms of Cultural Criticism.* Columbia University Press, Nueva York, 1992.

WOOD, GORDON. *Creation of the American Republic 1776-1787.* W. W. Norton, Nueva York, 1972.

X, MALCOLM. *Autobiography of Malcolm X,* comp. Alex Haley. Ballantine Books, Nueva York, 1964.

YATES, FRANCIS. *Astraea: The Imperial Theme in the Sixteenth Century.* Routledge & Kegan Paul, Londres, 1974.

YOCKEY, FRANCIS PARKER. *Imperium.* Noontide Press, Sausalito, CA, 1969.

YOUNG, G. M. *Portrait of an Age: Victorian England.* Oxford University Press, Londres and Nueva York, 1977.

ZIMMER, HENRY. *Philosophies of India,* comp. Joseph Campbell. Princeton University Press, Princeton, NJ, 1951.

ZINN, HOWARD. *The Politics of History.* Little, Brown, Boston, 1970.

ZOLA, EMILE. *The Debacle,* traducción al inglés de L. Tancock. Penguin Books, Harmondsworth. 1970.

AGRADECIMIENTOS

En la realización de este libro han participado tantas personas que no podría agradecerles a todas, pero haré el intento.

Ante todo, debo agradecer al Departamento de Historia de la George Mason University por liberarme de mis responsabilidades docentes para que pudiera embarcarme en este proyecto. Durante los últimos tres años mis colegas y alumnos han sido serviciales y solícitos, y siempre fueron comprensivos cuando mi tarea de escribir exigía un tiempo que les correspondía a ellos.

También debo mi gratitud a los graduados que asistieron a mi seminario George Mason del otoño de 1995, y a mis alumnos del Smithsonian y la Johns Hopkins University, cuyas sugerencias y comentarios fueron más valiosos de lo que creen.

Lionel Gossman, Carl Pletsch y Michael Scammell se tomaron tiempo para responder preguntas en las primeras etapas de mi investigación. Agradezco sus útiles consejos.

Las siguientes personas leyeron y comentaron varios capítulos o secciones del libro: Steven Beller, Jack Censer, Jane Censer, Marion Deshmukh, Jeffrey Herf, Barbara Herman, Lanny Knight, Michael O'Malley y John Orrens. Jerry Z. Muller no sólo leyó capítulos cruciales sino que me brindó su comprensión durante todo el proyecto, y me alentó a internarme donde otros habrían temido adentrarse. El y todos los demás contribuyeron a dar al libro los méritos que posee. Habría resultado mejor si yo hubiera aprovechado más sus ideas y críticas, pero en todo caso los defectos que han quedado son responsabilidad mía, no de ellos.

Joyce Hackett leyó una versión inicial del manuscrito. Saqué inmenso provecho de sus críticas y comentarios. Las conversaciones con Robert Artigiani, Richard Breitman, Alan Kraut, Orest Ranum y muchos otros también contribuyeron a modelar el rumbo de mi trabajo.

Mi padre, Arthur Herman, no sólo leyó capítulos y me ofreció su consejo de experto sobre cuestiones filosóficas que yo ignoraba,

sino que pareció disfrutar del proyecto tanto como yo. Carol y Fred Warshofsky me brindaron su invalorable guía e inspiración desde el principio. Fred sirvió como mi mentor durante el proyecto, y me enseñó la diferencia entre escribir un libro y ser un escritor.

Adam Bellow, mi asesor editorial en The Free Press, contribuyó muchísimo a la corrección. Fue paciente y confiado cuando otros (incluido yo) dejaban de serlo. Alguien dijo alguna vez que lo mejor que puede hacer un asesor editorial es convencer al autor de que sólo él puede escribir el libro que está escribiendo. En nuestras conversaciones, Adam logró infundirme esa convicción, y siempre se lo agradeceré.

Mi otra deuda es con Glen Hartley y Lynn Chu. Fue Glen Hartley quien originalmente me sugirió un libro sobre la decadencia de Occidente, aunque el proyecto se ha ramificado en direcciones que sin duda él nunca pudo imaginar, él y Lynn me brindaron un gran respaldo de principio a fin. Sin ellos, literalmente no habría libro.

Por último, está mi esposa, Beth. Ella sufrió y soportó todos los altibajos que acompañan a un libro de esta clase, y cuando se me agotaban las fuerzas, ella siempre me brindaba la suya.

INDICE TEMATICO

Abbey, Edward, 399, 424, 428-30
Absurdo, Sartre y el, 339
Adams, Brooks, 48, 51, 158, 171-79, 193, 252, 384
  antisemitismo de, 178-79
  cambio económico de, 171-79
  como imperialista, 181, 182-84
  en política, 173-74
  vitalismo determinista de, 175-78
  y el pánico de 1893, 174-75
  y el realismo legal, 173
  y el socialismo, 173, 183-84
  y la inmigración masiva, 171, 185
  y la pobreza, 172-73
  y la teoría de la sociedad civil, 175-78
Adams, Charles D., 187
Adams, Charles Francis, 158, 160
Adams, Henry, 14, 17, 19, 38, 48, 153, 158-171, 172, 177n, 179, 182, 184, 193, 232, 262, 382, 404, 411, 442
  antisemitismo de, 178-79
  biografía, 158-160, 174-75, 187
  como profesor, 166
  proyecto de reformas, 163-64
  visión organicista del progreso, 161
  y el antiesclavismo, 160
  y el individuo y la moral, 162
  y el miedo a la democracia, 163-64, 185
  y el sistema de clases, 165-66
  y la tesis anglosajona, 166-69
  y su reacción después de la Guerra Civil, 163
Adams, John, 156-57, 164, 175
Adams, John Quincy, 154, 157, 158, 159
Adaptabilidad, McNeill y su tesis de la, 292
Adolescencia en Samoa, La (Mead), 148
Adorno, Theodor, 49, 297, 299, 303, 305, 311, 316, 317-22, 327, 365, 423
  Dialéctica de la Ilustración, 306-10, 313, 320, 322, 336n, 404, 433
Africa, Du Bois y el, 206, 207-08, 212-13
Afrocentrismo, 390-98, 444
Agencia de Protección Ambiental, 421
Agustín, San, 28-29, 35-36
Alemania, 225-58. *Véase también* Escuela de Francfort
  antisemitismo en, 80-82, 140, 143, 228, 255
  crisis de Marruecos, 237
  Du Bois en, 198-202
  ecopesimismo en, 414-29
  eugenesia en, 141-45
  Movimiento Juvenil Alemán, 238, 416, 417
  Munich en 1911, 236-37
  nacionalismo en, 237
  Nietzsche y, 103-114
  pesimismo cultural en, 443
  pesimismo racial en, 76-82
  República de Weimar, 245-58, 314-15
  Revuelta Espartaquista (1919), 247, 297-98, 302
  Spengler y la identidad cultural de, 229-34
  universidades alemanas, 231, 235-36, 254-55, 298
  vuelta a la naturaleza en, 416-17
  y la Primera Guerra Mundial, 239
Alienación, 51, 232, 303, 317, 352, 375
Alimento de los Dioses, El (Wells), 402

"Alma del pueblo" *(Volksseele)*, 201, 205-06
Alma de la gente negra, El (Du Bois), 202, 205
"Alma vital" (Seeleleben), 193
Ambientalismo, 399, 400. *Véase también* Ecopesimismo
radical, 425-28, 440
regulaciones y leyes, 420-21
América blanca (Cox), 191, 218
Americanos nativos, 383, 426, 428
Anakuklosis, 25, 30, 308
versión racista de Gobineau de la, 69
Angelou, Maya, 385, 387
Anglosajona, democracia, 167, 185
Anglosajona, tesis, 166-70, 185
hegemonía cultural anglosajona en Estados Unidos, 382-85
la raza y la, 185-88
ocaso del anglosajonismo, 371-72
Angst, 339
Anillo de los Nibelungos, El (Wagner), 99
Anomie, 134
Antropocentrismo, 142, 422
Antropología, creación de la disciplina, 63
Antropología (Ploetz), 144
Anticristo, El (Nietzsche), 111
Antiesclavismo, 160. *Véase también* Relaciones raciales en Estados Unidos
Antimodernismo, 234
Antisemitismo, 433
de Garvey, 217-18
de los hermanos Adams, 178-79
en Alemania, 80-82, 140, 143, 228, 255
en la Inglaterra victoriana, 269
teoría de la degeneración y, 140, 145
y la Escuela de Francfort, 318-22
Aparición del relato de horror, 128-30
Apocalipsis (San Juan), 28
Apocalipsis, como visión cristiana, 28-29, 389-90
Apocalipsis, nuevo orden verde y, 406-14
A puerta cerrada (Sartre), 340
Aragon, Louis, 332
Archivos Nietzsche, 226, 228, 257
Ariosofistas, 144
Aristocracia
arios, y Nietzsche, 105-08
naturales, 164-65, 166, 170, 184
negros, 197-98
Armonía primitiva con la naturaleza, 39, 423-24, 426-29
Arnold, Matthew, 70, 84, 160, 261
Aron, Raymond, 334, 335
Aronowitz, Stanley, 386
Arrojando luz sobre cuestiones sociales (Rodbertus-Jagetzow), 199
Artaud, Antonin, 353, 357
Arte. *Véase también* Cultura
"degenerado", 131, 304
papel del, 98
Arte "degenerate", 130, 131, 304
Asamblea Democrática Revolucionaria (RPR), 347
Asante, Molefi, 396, 397
Ascendencia del hombre, La (Darwin), 119, 262
Ascenso de Occidente, El (McNeill), 292
Así habló Zaratustra (Nietzsche), 104, 109-11
Asociación Alemana de Política Social, 199
Atavismo, 119-20, 122, 128
Attenborough, David, 435
Auge y caída de las grandes potencias, El (Kennedy), 12
Augusto, 26-27
Autenticidad, 104
Autodestrucción capitalista, 18
Autodeterminación en Toynbee, 276-77, 279
Autogobierno, capacidad para el, 34

Baker, Houston, 387
Baldwin, James, 375
Balfour, Arthur, 34, 52
Balliol College, Oxford, 270
Bandung, Conferencia (1955), 222-23
Bari, Judi, 437
Barrès, Maurice, 333
Barth, Heinrich, 391
Bataille, Georges, 334, 353
Baudelaire, Charles, 54, 56, 58, 60, 131, 310n, 321, 441
Beauvoir, Simone de, 360

Beckett, Samuel, 351
Benedict, Ruth, 148
Benjamin, Walter, 310-11, 405
ben-Jochannan, Yosef, 394
Bentham, Jeremy, 44, 59, 125, 307
Bergson, Henri, 277, 330-32, 335, 433
Bernanos, George, 333, 334n
Bethmann, Hollweg, canciller, 239
Beveridge, Albert, 167, 182n
Bildung (cultura intelectual), 231
Biocentrismo, 422, 426
Black Panthers, 380
Black Power, movimiento, 218-20, 377-79, 380, 393
Blake, William, 49-50
Bloomsbury, grupo de, 271-72
Bloy, Robert, 18-19
Boas, Franz, 148
Bomba demográfica, La (Ehrlich), 407-08
Bookchin, Murray, 419, 422-24, 437
Bosanquet, Bernard, 265, 270
Boswell, James, 31
Bötticher, Paul Anton. *Véase* Lagarde, Paul de.
Brahmines de Boston, 159
Bradley, E.H., 274n
Brandt, Willy, 410
Brasillach, Robert, 342
Brecht, Bertolt, 298, 321, 324
Breton, André, 332, 334
Breysig, Kurt, 227
Bryce, sir James, 166-67, 268
Buchan, John, 270
Buena sociedad y sus descontentos, La (Samuelson), 439
Buenas noticias (Abbey), 428
Buckle, Henry Thomas, 46, 48, 262, 424
Burckhardt, Jacob, 19, 83-92, 98, 411
  biografía, 83-85, 87-88, 114
  y el individualismo, 91-92
  y el pesimismo histórico, 87-92, 112, 113-14
  y el poder político, 91-92
  y el totalitarismo, 90-91
  y la democracia, 89-92
  y la teoría de los elementos sociales, 88-89
  y Nietzsche, 94-97, 100-01, 103, 112, 113-14
  y Ranke, 85-86
Burguesía, 56-57, 340, 344-46
Burke, Edmund, 32, 49, 83
Búsqueda de lo primitivo, La (Diamond), 427
Butler, Nicholas, 305

Cambio económico en Brooks Adams, 171-79
Cambios climáticos y civilización, 434-35
Campbell, Joseph, 17
Camus, Albert, 340-41, 367-68
Capital, El (Marx), 71-72, 162, 303
Capitalismo
  Bookchin y el, 422, 423
  dinámica degenerativa del, 303
  en Marx, 43, 302-04
  en Nietzsche, 94
  Escuela de Francfort y, 310-11
  tecnológico, 418, 420, 421-22
  y origen de la Escuela de Francfort, 301-04
Caprivi, conde, 198
Caras negras, máscaras blancas (Fanon), 359
Carisma, Weber y su teoría del, 134
Carlomagno, 28
Carlyle, Thomas, 161, 179, 262
Carmichael, Stokely, 376-77
Carus, Carl Gustav, 63-64, 71
Caso Wagner, El (Nietzsche), 112
Castro, Fidel, 370
Cause du Peuple, La (periódico de propaganda), 350
Céline, Louis-Ferdinand, 342
Césaire, Aimé, 359, 362, 392
Chamberlain, Houston Stewart, 76, 79-82, 103, 142, 187, 214, 235, 257, 395-96, 417
Chateaubriand, François, 49, 56, 57
Chatham House, 273
Chomsky, Noam, 17, 366-67, 381
Ciencia. *Véase* Tecnología y ciencia
Ciencia ficción, 401-03
Ciencia racial, 195
Ciencia y supervivencia (Ehrlich), 407
Cierre del círculo, El (Commoner), 408
Cimientos del siglo diecinueve, Los (Chamberlain), 79, 81, 187, 235
Ciudad de Dios, La (San Agustín), 29
Ciudadanía

cultural, 386
los idealistas y la, 265-66
Civilización. *Véase también* Sociedad civil, teoría iluminista de la; autoritaria, 314-22
clasificación de Spengler, 240
cultura y. *Véase bajo* Cultura
degeneración y, en Freud, 145-50
e impacto de los cambios climáticos, 434-35
en Gobineau, 65, 66-67
en Gore, 431-34
en Toynbee: clasificación, 276
decadencia de la civilización occidental, 289-91
etapas de decadencia, 280-83
historia, 278-83
origen del término *(civilisation)*, 31
orígenes negros de la, 392, 393-95
Civilización autoritaria, 314-22
Civilización del Renacimiento en Italia, La (Burckhardt), 91-92
Civilización puesta a prueba, La (Toynbee), 293
Clarke, John Henrik, 394
Clase media, 33-34
Clasificación de la humanidad según Diop, 392
Cleaver, Eldridge, 379, 380
Cleveland, Grover, 174, 187
Club de Roma, 409
Colón, Cristóbal, 425-26
Colonialismo, convocatoria de Fanon a la "violencia sagrada" contra el, 358-63
Véase también Imperialismo
Comercio, el progreso y el crecimiento del, 33-34
Comité Coordinador No Violento de Estudiantes, 376
Comité de Igualdad Racial (CORE), 376
Commoner, Barry, 407-09, 420
Complejo industrial militar, 91, 184, 312
Comte, Auguste, 40, 44-46, 155, 243
Comunismo
biorregional, 424
conflicto en Francia entre el socialismo y el, 333-34
Du Bois y el, 209, 220-24
en Sartre, 345-49
ideología y, 313
y Tercer Mundo, 370-71
Comunismo biorregional, 424
Condenados de la tierra, Los (Fanon), 361, 362, 363
Condorcet, 35, 307, 365
Confederación griega, La (Zimmern), 272
Conferencia de Pueblos Africanos (1958), 363
Congreso Panafricano (1919), 209
Conquista de un continente, La (Grant), 187-88
Conquista y expansión en las teorías raciales, 196
Conrad, Joseph, 211, 272, 321
Conservadurismo en Estados Unidos, 313
Contaminación, 408. *Véase también* Ecopesimismo
Contracultura, 329, 375
Contrato social, El (Rousseau), 38-39
Control de población, 407
Corazón de las tinieblas, El (Conrad), 272, 321
Corporaciones, 171-72, 177
Cortesía, surgimiento de la, 33
Cose, Ellis, 389
Couture, Thomas, 52, 58
Cox, Ernest Siever, 190-91, 218, 382
Criminal, El (Lombroso), 123, 155
Criminología lombrosiana, 115, 120-25, 155
Crisis
cultural, 89
histórica, 88-89
Crisis: A Record of the Darker Races, The (NAACP), 209
Crisis de identidad, 373-74
Crisis de las ciudades, La (Bookchin), 420
Crisis de Marruecos (1911), 237
Crisol de razas, 371-72, 373, 374, 389
Crisis moderna, La (Bookchin), 422
Cristianismo
evangélico americano, 378-79
iglesia universal, 283-84
visión apocalíptica, 28-29, 389-90
y Nietzsche, 107-08, 111-12
Crítica cultural *(Kulturkritik)*, 231, 239

Crítica de la tolerancia pura (Marcuse), 328
Crítico, intelectual o artista, 113, 300, 314. *Véase también* Escuela de Francfort
Cross, William, 378-79
Crummell, Alexander, 203-04, 215
Cuantificación, 121
Cultura
civilización y, conflicto entre, 201, 231-32, 279
en la teoría de los elementos sociales de Burckhardt, 88-89
en Spengler, 241-43
etapas de, 241-44
fáustica, 243-44
Kultur vs. Zivilisation, 201, 204, 220, 221, 229, 232, 233, 241, 247
Cultura del narcisismo, La (Lasch), 12, 367-68
Cultura fáustica, 243-44
Cultura ganadera en Rifkin, 430
Cultura grecorromana, 24-28
mito del imperio universal, 27
revolución cíclica *(anakuklosis)*, 25, 30
visión del tiempo, 24-25
Cultura intelectual (bildung), 231
Cultura primitiva, La (Tylor), 46
Cultura y Anarquía (Arnold), 261, 263
"Curso del imperio", 37, 282-83
Curtis, Lionel, 261, 272-73
Curva de campana, La (Murray y Herrnstein), 14, 403

Dana, James, Dwight, 155
Darwin, Charles, 45, 117-20, 142, 155, 262
Darwinismo social, 118
Débacle, La (Zola), 128
Debate Norte-Sur, 369-70, 409
Decadencia, 35-40, 47
ascenso de la, 51-54
blanca, 216-17
definición, 51-52
en Francia, 333
en la teoría de la sòciedad civil, 35-40
y Nietzsche, 104, 105
Decadencia de Occidente, La (Spengler), 17, 211, 228, 238, 239-44, 245, 247, 248, 250, 275, 337, 417, 437
Decadencia y caída del Imperio Romano (Gibbon), 36, 274, 284
Declinación, idea de, 12-19, 23. *Véase también* Progreso y decadencia, teoría de
como teoría del tiempo, 23
creencias contemporáneas sobre, 12-16
tradiciones en, 18
Deconstrucción, 355
Degeneración, 115-50, 181
civilización y, en Freud, 145-50
en Darwin, 117-20
en Durkheim, 134-35
en la Escuela de Francfort, 300
en la literatura inglesa, 128-30
en la sociedad industrial, 125-30, 132-33
en Lombroso, 115, 120-25, 126
en Marx, 303
en Nordau, 117, 130-33, 178, 187, 239
Escuela francesa de la teoría de la degeneración, 126-28
eugenesia y, 136-45, 189
miedo a la, 136, 260
teoría de la, 115-17, 125-26
Degeneración (Nordau), 117, 129, 131, 178, 187, 239
Degeneración urbana, 130
Degeneración y criminalidad (Féré), 127
Degenerado, el hombre civilizado como, 243
DeLeuze, Gilles, 350, 364
Democracia
anglosajona, 167, 185
en Burckhardt, 89-92
en Henry Adams, 163-64, 185
en Toynbee, 281
multicultural, 388-89
Democracia (Adams), 168-70, 184
Democracia en América, La (Tocqueville), 72
Desarrollo económico, 409-12
problemas causados por el, 410-11
sostenible, 411-12, 414
Desarrollo intelectual de Europa, El (Draper), 48
Descolonización, 359-63

Desintegración como etapa de la civilización, 281-82
Desobediencia civil de los ecologistas, 436-37
Destino de la Tierra, El (Schell), 412
Destino manifiesto, 153
Determinismo
hereditario, 116-17
racial, 73-76
Devall, William, 435, 436
Día de la Tierra
1970, 420-21
1990, 421, 437
Dialéctica de Hegel, 41-43
Dialéctica de la Ilustración (Horkheimer y Adorno), 306-10, 313, 320, 322, 336n, 404, 433
Dialéctica negativa (Adorno), 423
Dialéctica negativa, 299-300, 313
Diamond, Stanley, 427
Didion, Joan, 17
Diferencias culturales, la raza y las, 62-63
Diggins, John Patrick, 365
Dinero como energía, teoría de Adams del, 176-77
Diop, Alioune, 378
Diop, Cheikh Anta, 392-94
Disolución como etapa de la civilización, 283
Disraeli, Benjamin, 262, 264, 267
División del trabajo, 302-03
Dixon, Thomas, 197
D'Molbach, barón, 35
Doctor Faustus (Marlowe), 425
Doctor Jekyll y el señor Hyde, El (Stevenson), 128-29
Doctorow, E.L., 17
Doyle, sir Arthur Conan, 128
Drácula (Stoker), 129-30
Draper, John W., 48, 54
Drieu La Rochelle, Pierre, 332, 333, 334, 342
Droysen, Theodor, 84
Du Bois, Alexander, 194
Du Bois, W.E.B., 167n, 192-214, 227, 229, 243, 269, 326, 370, 376, 385, 391, 444
biografía de, 192, 194, 197-98, 223-24
en Alemania, 198-202
imperialismo y esclavitud en, 193-94, 206, 209-12, 221
legado de, 214-19
similitudes con Spengler, 253
y Africa, 206, 207-08, 212
y el comunismo, 209, 220-24
y el nacionalismo negro, 203-08
y el panafricanismo, 211-12, 215-16, 392
y el pensamiento racial, 194-97
y la sociedad industrial, 210
y la supremacía negra, 193, 213
Dubos, René, 409, 420
Dumas, Alexandre, 50
Donald, David H., 12
Durkheim, Emile, 84, 121, 134-36, 193, 303
Dwight, Timothy, 154-55

Ecce Homo (Nietzsche), 226
Eckhart, Dietrich, 81-82, 236, 250
Eclipse de la razón, El (Horkheimer), 324
Ecología profunda, 416, 422, 436, 437
Ecología social, 423
Economía política, crítica de los principios de la, 53
"Economismo" en A.J. Nock, 172
Ecopesimismo, 399-438, 446
ambientalismo en la entreguerra, 417-18
apocalipsis y nuevo orden verde, 406-14
armonía primitiva con la naturaleza y civilización moderna, 423-24, 426-29
ecología profunda, 416, 422, 436, 437
ecología social, 423-24
historias universales verdes, 430-35
la tecnópolis en decadencia, 399-406
y fin del hombre, 435-38
y nazismo, 416-17
y pesimismo cultural alemán, 414-29
y vuelta a la naturaleza, 416-17
Ecosabotaje, 428, 436
Edad de Oro de Roma, 26, 29
"Edad del Oropel", 153-91, 439

imperialismo y, 153-54, 180-84
pesimismo histórico en la, 156-57
pesimismo racial y, 184-91
y Brooks Adams, 14, 51, 158, 171-79, 193, 252, 384
y concepto de frontera, 180-81, 182
y Henry Adams, 14, 17, 19, 153, 158-71, 172, 177n, 179, 182, 184, 193, 232, 262, 382, 404, 411, 442
Egipto como civilización negra, 391-95
Ehrlich, Paul, 178, 407-09, 410, 414, 420
Elan vital, 331-33
"El hombre y la vida", (Klages), 416
Eliot, charles W., 164, 165, 166, 174
Eliot, T.S., 18, 260
Elite de poder, 366, 367
Ellison, Ralph, 374, 376
Ellul, Jacques, 405-06
Emilio, o de la educación (Rousseau), 196
En ausencia de lo sagrado (Mander), 427
Enciclopedia (Diderot), 399
Enciclopedia Africana (Du Bois), 223
Energía nuclear, 412
Engels, Friedrich, 60, 43
Engrenage l' (Sartre), 340
Enigma del universo, El (Haeckel), 141, 142, 179
Ennui, 58, 131
Ensayo sobre la desigualdad (Gobineau), 321, 448
Ensayo sobre la desigualdad de las razas (Gobineau), 62, 67, 76, 195-96
Ensayo sobre la liberación (Marcuse), 327
Entropía, ley de la, 48
Era de Constantino El Grande, La (Burckhardt), 89
Erikson, Erik, 372-74
Eros y Tánatos en la civilización occidental (Marcuse), 326
Esclavitud
antiesclavismo de Henry Adams, 160
en Du Bois, 193-94, 206, 209-12
legado cultural de la, 206
Escuela de Francfort, 297-322, 351, 366
convergencia de la Guerra Fría, 312
el intelectual como crítico, 300, 314
fundadores de la, 299-300
orígenes de la, 301-04
pesimismo cultural, 298-99
teoría crítica, 302, 314
traslado a Estados Unidos, 305-06
y antisemitismo, 318-22
y capitalismo, 310-11
y Freud, 299, 314-22
y la teoría de la degeneración, 300
y Marcuse, 322-29
y nazismo, 304-14
Escuela de geógrafos históricos de Leipzig, 202
Escuela escocesa, 31
Escuela francesa de la teoría de la degeneración, 126-27
Esperando a Godot (Beckett), 351
Espíritu *(Geist)*, 241
Estado
en la teoría de los elementos sociales de Burckhardt, 88
postliberal, 183-84
y eugenesia, 145
Estado de bienestar, 325
Estado-nación, 42, 274
Estado postliberal, 183-84
Estados Unidos de América. *Véase también* Estados Unidos en la Edad del Oropel;
las relaciones raciales en Estados Unidos;
como crisol de razas, 371-72, 373, 374, 389
críticas de Sartre a, 348
críticas radicales a, 366-69
el multiculturalismo en, 371-82
Escuela de Francfort en, 305-06
"estilo paranoico" de la política en, 157-58
genocidio cultural en, 382-85, 386n
historias multiculturales de, 382-90
impacto de Colón en, 425-26
los ataques de la nueva izquierda contra el capitalismo tecnológico de, 418-19
misión imperial en, 154
misión redentora de, 153-55

pesimismo cultural en, 443
presuntos fracasos de, 439-42
Toynbee y, 286-88
Estigmas en Lombroso, 122-23, 126
"Estilo paranoico" en la política de Estados Unidos, 157
Estudiantes
huelga en París (mayo de 1968), 349
nazis en las universidades alemanas, 254-55
revueltas de los años 60, 327-28
Estudio de la historia (Toynbee), 259, 276-84, 285, 289
Estudios sobre la autoridad y la familia (Fromm y Adorno), 315, 319
Estudios sobre los modales y críticas de los poetas romanos de la decadencia (Nisard), 52
Etiopía, antiguo reino de, 391, 392
Etnicidad, 373
Eugenesia, 136-45, 189
alemana, 141-45
Galton y la, 136-39
monismo y, 141-42
nazismo y, 137
ocaso de la, 139-40
Sociedad de Higiene Racial, 143-45
y antisemitismo, 140-41, 146
y Estado, 144-45
Exclusión y multiculturalismo, 385
Existencia, filosofía de la, 335
Existencialismo
en la posguerra, 342-49
punto débil del, 341
y Sartre, 338-40
Exotismo tercermundista, 370-71
Expresionismo, 228
Extinción de la gran raza, La (Grant), 187, 215

"Falta de fibra", 293
Fanon, Frantz, 19, 348, 359-63, 364, 374, 392
Farrakhan, Louis, 219
Fascismo, 217-18, 219
francés, 333
Lombroso y el, 124
rasgos del fascista potencial, 318-19
y Escuela de Francfort, 318-20
Faulkner, William, 18
Federalist Papers, 154
Feminismo, 329, 388
Feminismo negro, 387-88
Féré, Charles, 127, 303
Fichte, Johann Gottlieb, 35, 59
Filología, 93
Filosofía de la civilización (Schweitzer), 293
Filosofía de lo inconsciente (Hartmann), 99
Filosofía de Marcus Garvey, La (Garvey), 216
Filosofía positiva, 155
Filosofía positiva de Auguste Comte, La (Mill), 160-61
Fin del capitalismo (Fried), 254
Fin du siècle, acuñamiento de la frase, 330. *Véase también* Degeneración
Fiore, Joaquín de, 29
Fischer, Eugen, 143, 145, 255
Fisher, David, 406
Fisher, H.A.L., 284
"Física social", 44
Fiske, John, 161, 167, 197
Fitzgerald, Scott, 189
Flaubert, Gustav, 57, 126n
Foreman, Dave, 436
Formación de identidad, 372-73
Förster, Bernard, 103, 225
Förster, E.M., 272
Förster-Nietzsche, Elisabeth, 225-26, 248, 257
Fortuna, 25-26, 27, 30
Foucault, Michel, 350-57, 358, 364, 399, 436
Francia
Bergson y, 330-33
existencialismo de posguerra en, 342-49
Fanon y, 348, 358-63
Foucault y, 350-57, 358
pesimismo cultural en, 330-63
Revolución Francesa, 39, 44, 48-49, 70, 83, 89-90
Sartre y, 331, 335-36, 338-49, 350, 351, 358-59
y la Primera Guerra Mundial, 331-32, 336
y la Segunda Guerra Mundial, 341-43

Frankenstein (Shelley), 400
Frazier, sir James, 47, 148
Freeman, E.A., 167
Freud, Sigmund, 99, 145-50, 305, 324, 326, 372
  y el genocidio, 321-22
  y la Escuela de Francfort, 299, 314-22
  y la familia, 315
Freyer, Hans, 239n, 247, 254, 255
Fried, Ferdinand, 254
Friedenberg, Edgar Z., 375
Frobenius, Leo, 202, 396
Fromm, Erich, 299, 305, 311n, 315, 317, 320-21, 339, 368, 373
Frontera, concepto de, 180-181, 182
Froude, John Anthony, 37
Función de la ideología, 313-14
Futuro hambriento, El (Dumont y Rozier), 369

Gaia, tesis de, 433, 435, 437
Galbraith, John Kenneth, 11
Galton, Francis, 137-39, 155, 193, 262
Galton Laboratory, 117
Garnet, Henry H., 391
Garvey, Marcus, 192, 194, 214-20, 376, 396, 442
Gasset, José Ortega y, 228
Gautier, Théophile, 53-54, 56-58
Geist (espíritu), 241
Gemeinschaft, 201, 317, 368, 383
Genealogía de la moral, Sobre la (Nietzsche), 108
"Generación perdida", 270-76
Génesis (Werth), 144
Genocidio
  conspiración genocida blanca, 396-97
  cultural en Estados Unidos, 382-85, 386n
  en Freud, 321-22
Gente negra entonces y ahora (Du Bois), 391
George, Henry, 163, 164, 172
George, Stefan, 228, 236
Gesellschaft, 201, 383
Gibbon, Edward, 36-37, 43, 274, 284
Gilroy, Paul, 385
Giovanni, Nikki, 371
Gobineau, Arthur de, 54, 55-82, 92, 126n, 185, 196, 321, 357, 422. *Véase también* Pesimismo racial
  biografía de, 55-56, 58-59, 75
  desdén por la sociedad francesa moderna, 56-62
  las revoluciones de 1848 y, 60-61
  moral cristiana en, 59-60
  raza en, 66-71
  sentimientos antiburgueses de, 56-57, 61-62
  y orientalismo romántico, 57-59, 62
  y Tocqueville, 59-60, 62, 73-74, 76-77
Godkin, E.L., 164, 172, 174
Godwin, William, 35, 59
Goebbels, Josef, 82, 252
Goethe, Johann Wolfgang von, 52
Goodman, Paul, 17, 419
Gore, Albert, 14-16, 17, 18, 431-34
Gran Bretaña. *Véase también* Toynbee, Arnold, Jr.
  liberalismo inglés, 259, 262
  pesimismo cultural en, 443
  victoriana, 261-70
Gran Depresión, 253-54
Gran Gatsby, El (Fitzgerald), 189
Grant, Madison, 187-88, 189, 214
Gray, Thomas, 50
Greeley, Horace, 162
Green, Thomas Hill, 136, 265-66, 270, 272
Greening of America, The (Reich), 419
Greenpeace, 18, 421
Greg, W.R., 118
Grocio, Hugo, 30
Grünberg, Carl, 301
Guerra de los bóers, 268
Guerra de los mundos, La (Wells), 402, 404
Guerra franco-prusiana, 76, 126
Guerra Fría, 287, 346, 347
  convergencia, 312
  teoría de la "obesidad", 13
Guerra hispanoamericana, 182
Guerrilla urbana, 380-81
Guillermo II, káiser, 198, 236
Guizot, François, 34

Habermas, Jürgen, 314
Hacker, Andrew, 389

Haeckel, Ernst, 117, 147n, 155, 161, 179, 229, 417
monismo y, 142-43, 415-16, 436
Haldane, R.B., 265
Harlem Renaissance, 215, 391
Harnack, Adolf von, 247n
Harrington, Michael, 17
Hartmann, Eduard von, 95, 99
Hasenclever, Wilhelm, 230, 324
Hayes, Dennis, 421
Hegel, Georg Friedrich, 40-44, 59, 153, 307, 309n, 324, 334, 365, 390, 424
Heidegger, Martin, 17-18, 84, 247, 255, 324, 335, 336-42, 346-47, 351, 354, 365, 418, 443
Heilbroner, Robert, 17, 369
Heráclito, 24
Herberg, Will, 373
Herder, J.G., 201, 365
Herencia robada (James), 394
Heroísmo romántico, 101
Herrnstein, Richard, 14
Hesíodo, 23
Hess, Hermann, 228
Heym, Georg, 238, 324
Himmler, Heinrich, 144, 322, 417-18
Historia(s)
afrocentrista, 390-98
como ciencia, 71-72
como política, 86
como profecía apocalíptica, 390
en Foucault, 352, 354
en Hegel, 40-44
en Toynbee, 276-84
multicultural, 382-390
universal verde, 430-35
visión secular, 155-56
Historia cultural general de la humanidad (Klemm), 63
Historia de la antigüedad (Meyer), 275
Historia de la civilización en Inglaterra (Buckle), 46
Historia de la libertad anglosajona (Hosmer), 167
Historia de la Revolución Francesa (Thierry), 70
Historia de la sexualidad (Foucault), 356
Historia de los Estados Unidos de América durante el gobierno de Jefferson y Madison (Adams), 170-71
Historia "inclusiva" de Estados Unidos, 385. *Véase también* Multiculturalismo
Historias universales verdes, 430-35
Hitler, Adolf, 18-19, 190, 217, 236-37, 245, 250, 328
y Chamberlain, 81-82
y el Partido Nazi, 252-56, 341-42, 416-17
y el Partido Obrero Alemán, 250
y su ascenso al poder, 304-05
y Toynbee, 284-85
Hobbes, Thomas, 30
Hobhouse, L.T., 266, 267, 270
Hobson, J.A., 244, 268-69, 272, 377n, 437
Hoffman, Abbie, 328
Hölderin, Friedric, 56
Holmes, Oliver Wendell, 172, 198
Holocausto, 288, 320-21, 442
Hombre alejandrino, 102
Hombre apolíneo, 102
Hombre blanco y el hombre de color, El (Lombroso), 121
Hombre como ser espiritual, el, 277
Hombre contra el estado, El (Spencer), 266
Hombre dionisíaco, 102
Hombre unidimensional, El (Marcuse), 17, 324-25, 418
Hombre rebelde, El (Camus), 341
Hombre y la técnica, El (Spengler), 233
Homero, 23
Hooks, Bell, 388
Hora de la decisión, La (Spengler), 256-57
Horkheimer, Max, 297, 299-302, 304, 305, 306-10, 311, 313, 316, 320, 322, 324, 327, 336n, 365
Hosmer, James K., 167
Howells, William Dean, 172, 198
Hughes, H. Stuart, 253, 363
Hugo, Victor, 50, 53, 56
Humanismo
existencial en Sartre, 338-49, 350-51
liberal, 261, 446-49
Humanismo y terror (Merleau-Ponty), 346
Humano, demasiado humano (Nietzsche), 103
Hume, David, 31-32, 307, 372, 406

Hus, Jan, 29
Husserl, Edmund, 301, 335, 338
Hutcheson, Francis, 30-31
Huxley, Aldous, 271, 403n
Huxley, Thomas, 118, 137

Ibsen, Henrik, 131, 229, 301
Idealistas ingleses, 265, 266
Identidad
"antihegemónica", 386-87
cultural, de Alemania, 229-34
en los historiadores multiculturalistas, 384-85
y negritud americana, 374-81, 387
y teoría afrocéntrica de la civilización, 393
Identidad "antihegemónica", 386-87
Identidad cultural de Alemania, 229-34
Identidad grupal y raza, 205
Identidad negra, 374-81, 387
Iglesia universal, 283
Ilíada (Homero), 23
Iluminismo, 30-31
americano, y ciencia, 155-56
dialéctica iluminista y Escuela de Francfort, 306-10
en Bookchin, 423
rebelión contra el modelo de la "gran cadena del ser", 448
y armonía con la naturaleza, 399
Iluminismo en Estados Unidos, 155-56
Imperialismo, 180-84
de Estados Unidos, 153-54, 180-84
en Du Bois, 210-11, 221
en Spengler, 243
esclavitud, Du Bois y la, 193-94, 206, 209-12, 221
Fanon y la "violencia sagrada" contra el, 358-63
Imperialismo (Hobson), 269
Imperialismo, estadio superior del capitalismo, El (Lenin), 220-21, 269
Imperio británico, 260, 268-70
"Imperio de libertad", 154, 155-56, 180, 430
Imperio del Pacífico, búsqueda americana del, 181-82
Imperio Romano
caída del, 36, 51, 89
Edad de Oro, 26-27, 29
Imperio universal, 283
Imperios en Toynbee, 282
Imperium (Yockey), 190, 398
Indagación de la perspectiva humana (Heilbroner), 369
Individualismo
e identidad "antihegemónica", 386-87
en Burckhardt, 91-92
en Sartre, 345
Inglaterra. *Véase* Gran Bretaña
victoriana, 261-70
Inmigración a Estados Unidos, 185-88
en masa, 171, 185-86
reacciones, 186-88
Innis, Roy, 376
Instinto gregario, 133
Instituto de Investigaciones Sociales. *Véase* Escuela de Francfort
Internacionalismo, 272-75
Interpretación de los sueños, La (Freud), 146
Isabel I, 28
Isla del doctor Moreau, La (Wells), 402, 403
Isla misteriosa, La (Verne), 401
Israel, según Toynbee, 288-89
Izquierda académica, 365-66
Izquierda proletaria, 350

Jackson, George, 380
James, George, 394
James, Henry, 157-58, 172
Jefferson, Thomas, 154-55
Jeffrey, Francis, 33-34
Jeffries, Leonard, 396, 397n
Johnson, Samuel, 31
Jones, Henry, 266, 267
Jones, LeRoi, 380
Jones, William, 65
Journal of Jewish Gymnastics (Nordau), 132
Jowett, Benjamin, 270
Judíos
Holocausto, 320-21, 442
pógrom, 320-21
y antisemitismo, 80-81, 140, 143, 146, 178-79, 217-18, 228, 255, 269, 318-22, 433-34

Jünger, Ernst, 250, 416, 418
Juvenal, 52-53
Kant, Immanuel, 59, 307
Karenga, Maulana, 393
Karenga, Molfani, 396, 397
Kennedy, Paul, 12-13, 369
Kessler, conde Harry, 228
Kidd, Benjamin, 14, 193, 274
King, Martin Luther, Jr., 192, 223, 376, 379
Kingdon, Jonathan, 434
Klages, Ludwig, 416, 417, 418
Klee, Paul, 236, 298
Klemm, Gustav, 64, 121
Know-Nothings, 186
Kochman, Thomas, 387
Koestler, Arthur, 333, 347
Kojève, Alexandre, 334-35, 336, 358, 365
Kozol, Jonathan, 17, 367-68, 374
Ku Klux Klan, 189, 197, 217-18, 371
Kultur y Zivilisation, conflicto entre, 201, 204, 220, 221, 229, 232, 233, 241, 247
Kulturkritik (crítica cultural), 232, 239-40

Ladner, Joyce, 376, 387, 393
Lagarde, Paul de, 76-77, 201, 247, 372
Lamarckismo, 119n
Lankester, Edwin, 115, 138
Lapouge, Chrétien Vacher de, 80, 140
Lasaulx, Ernst von, 88
Lasch, Christopher, 12, 17, 367-68, 381
Lassen, Christian, 64, 66
Lawrence, D.H., 260, 336, 416
Lebensborn, 144
Le Bon, Gustav, 133-34, 187, 193, 316
Lenin, V.I., 220-21, 244, 269
Lewis, Wyndham, 260, 336
Ley de la civilización y la decadencia, La (Adams), 175-78, 183
Ley natural, idea de la, 30
Leyes históricas, 85
Liberalismo. *Véase también* Degeneración
  como reto a la cultura alemana, 233-34
  en Lasch, 367
  en Spengler, 249
  fase "científica", 262
  nuevo liberalismo, 260, 267, 270, 293
  racional, 72
  romántico, 39, 43
  y miedo a la degeneración, 136
  y pesimismo histórico, 368
Liberalismo clásico, 136, 448
Liberalismo inglés, 259-60, 262
Liberalismo racional, tradición iluminista del, 72
Liberia, 203
Libertad
  en el liberalismo burgués, 344-45
  en Foucault, 352-54
  en Fromm, 317
  en Hegel, 365
  en Sartre, 339-41, 356
  existencial, 343
Libertad existencial, 343
Liebenfels, Jorg Lanz von, 144
Liebknecht, Karl, 297-98
Liga de las Naciones, 272, 274, 284
Liga de Restricción Inmigratoria, 187
Liga Espartaquista, 297
Liga Monista, 142, 235
Liga Nacional de la Paz, 117
Liga Pangermana, 76-77, 143
Límites del crecimiento, Los (Club de Roma), 409
Línea de color, 195
  inversión, 194
Little, Malcolm. *Véase* Malcolm X
Llegaron antes que Colón (Sertima), 396
Locura, como libertad, 353-54
Locke, John, 30, 448
Lodge, Henry Cabot, 166, 167, 172, 174, 187
Lombroso, Cesare, 115, 120-25, 126, 135, 55-56, 402
Lombroso-Ferera, Gina, 155
London, Jack, 186
Lovelock, James, 433
Luce, Henry B., 12, 154, 286
Lucha, tema de la, 237
Lukács, Georg, 301-02
Luis XIV, 28
Lumpenproletariat, 327
Lutero, Martin, 29
Luxenburgo, Rosa, 297-98

Mackintosh, James, 49
Macaulay, Thomas B., 44, 262

Mademoiselle de Maupin (Gautier), 57
Madonna, 18, 441
Mahan, Alfred Thayer, 181
Mailer, Norman, 17, 370, 375, 380
Malcolm X, 218-19, 376
Malestar en la cultura, El (Freud), 148, 326
Malthus, Robert, 38, 42
Manchester Guardian, The, 266
Mander, Jerry, 427, 437
Manes, Christopher, 427, 437
Manfredine (Gobineau), 61-62
Manifiesto comunista, El (Marx), 43, 60, 162
Mann, Thomas, 232, 233, 234, 236, 237, 238n, 243, 247, 251, 257-58
Mannheim, Karl, 313
"Manuscritos económicos y filosóficos" (Marx), 302
Maoístas, 350
Maquiavelo, Nicolás, 26
Máquina. *Véase también* Tecnología y ciencia
  como imagen de la visión romántica negativa de la ciencia, 399-400
  en la versión modernista del pesimismo tecnológico, 405-06
Máquina del tiempo, La (Wells), 402-03
Máquina en el jardín, La (Marx), 381
Marable, Manning, 388
Marco Aurelio, 25
Marcuse, Herbert, 17, 18, 19, 299, 302, 305-06, 314, 320, 336n, 365, 418
  optimismo de, 323
  y la Escuela de Francfort, 322-29
Mareas de color (Stoddard), 187, 192
Marlowe, Christopher, 425
Marx, Karl, 34, 43, 45, 60, 71, 161-62, 228, 243, 302-04, 324
Marx, Leo, 381
Marxismo, 248-49, 446. *Véase también* Comunismo
  Du Bois y el, 220-24
  en Francia, 334
  Escuela de Francfort y, 299, 301-04
Más allá de la carne de res (Rifkin), 430
Massis, Henri, 331
Maurras, Charles, 333, 342
McKay, Claude, 215, 392
McNamara, Robert, 410
McNeill, William L., 291-92
Mead, Margaret, 148
Mécanisme, 331
  Toynbee y el modelo moderno, 280-81
Medioambiente, degeneración y, 126-27
Mente al borde del abismo, La, (Wells), 404
Merleau-Ponty, Maurice, 334, 346-47
Método científico, 308-09
Meyer, Eduard, 251, 275
Miedo a la libertad, El (Fromm), 316-17
1492: Conquista de un continente (Sale), 425
Mill, John Stuart, 44, 159, 160, 262
Mills, C. Wright, 312-13, 314, 329, 366-67
1984 (Orwell), 311
Mi lucha (Hitler), 82, 236
Minima Moralia: reflexiones de una vida dañada (Adorno), 322-23
Misión redentora de Estados Unidos, 153-55
Mitchell, George, 413, 431
Mito ario/arianismo, 62-71, 78-79, 80, 185
  aristocracia aria de Nietzsche, 105-08
  clasificación de Diop, 392-93
  clasificación racial, 62-63, 64
  Rifkin y el guerrero ario, 430-31
  "sangre y suelo", 417
  superioridad blanca, 62-63
  teorías raciales, 62-64, 66
  y civilización, 66, 67
  y la tesis anglosajona, 166-70
  y los estudios orientalistas, 65-67
  y pesimismo racial, 62-71, 78-79, 81
Mito del siglo veinte, El (Rosenberg), 398
Moeller van den Bruck, Arthur, 233, 247, 248, 250
Mohammed, Elijah, 218-19
Moisés y el monoteísmo (Freud), 147
Monismo, 142, 415-16, 436
Monkey Wrench Gang, The (Abbey), 428
Monte St. Michel y Chartres, El (Adams), 179, 232
Moral del amo y del esclavo, 106-08, 112-13, 229, 386-87

Moral individual en Henry Adams, 161-62
Moralidad cristiana, 60
Morel, Benedict, 119n, 126-27, 303
Morgan, J. Pierpont, 171
Morrison, Toni, 385, 386, 387
Movimiento anticolonial, 358-63
Movimiento de reformas penales, 124-25
Movimiento Earth First!, 428, 437
Movimientos antiinmigratorios, 186-88
Movimientos juveniles en Alemania, 238, 416, 417
Muerte en Venecia (Mann), 232, 236
Muggeridge, Malcolm, 18, 287n
Mujeres, negras, 387
Mulatos, 195, 394
Müller, Friedrich Max, 166
Multiculturalismo, 364-98, 440, 446
  afrocentrismo y, 390-98
  en Estados Unidos, 371-82
  historias multiculturales, 382-90
  teoría de la identidad y, 372-82
  y pesimismo cultural antioccidental, 364-71
Multitud, La (Le Bon), 133-34
Mumford, Lewis, 405, 419
Mundo como voluntad y representación, El (Schopenhauer), 97, 99
Mundo en llamas, El (Mitchell), 413, 431
Mundo y Africa, El (Du Bois), 221
Mundo y Occidente, El (Toynbee), 290
Murray, Charles, 14, 17, 403
Murray, Gilbert, 15, 270, 293
Música. *Véase también* Wagner, Richard
  rap, 387
  temas pesimistas en el rock, 441
  teoría social de Adorno, 303-04
Mussolini, Benito, 125, 217, 228, 235
Musulmanes negros, 219, 376-78
NAACP, 208, 213, 217, 223
Naess, Arne, 422, 436
Nación del Islam, 218
Nacional socialismo. *Véase* Nazismo
Nacionalismo
  alemán, 236
  en Nietzsche, 95
  en Toynbee, 290-91
  pangermano, 77-78
  negro, 203-08, 217-18, 378
  racial, 197
Naciones Unidas, 289-90
Napoleón, 37, 48
Napoleón III, 60, 90, 128
Nash, Gary B., 382-83, 431
Nation, The 164, 165
Naturaleza. *Véase también* Ecopesimismo
  armonía primitiva con la, 39, 423-24, 426-29
  ataque de occidente contra la, 399-406
Náusea, La (Sartre), 339
Nazismo
  y el programa de genocidio, 321-22
  y eugenesia, 137
  y Heidegger, 341-42
  y la Escuela de Francfort, 304-14
  y la ideología, 81-82
  y la vuelta a la naturaleza, 417-18
  y Spengler, 252-57
Negritud, 359-60, 392
Negro de Filadelfia, El (Du Bois), 202
Negro espiritual, 205
Negro, The (Du Bois), 206-08, 391
Negro, una bestia, El (Carroll), 196
Negros. *Véase también* Du Bois, W.E.B.; Garvey, Marcus; relaciones raciales en Estados Unidos; afrocentrismo, 390-98, 444
  como cepa racial básica, 207-08
  libres, 194
  mujeres negras, 387-88
Nelson, Gaylord, 420
Neogobinianos en Alemania, 76-82, 213
Neoimperialismo, 181
Neumann, Franz, 299, 305, 306n
Newman, John Henry, 47, 262
Niekisch, Ernst, 417
Nietzsche, Friedrich, 17-19, 53, 75, 78, 83, 84, 93-114, 131, 237, 243, 248, 252, 301, 308, 334, 336, 339, 340, 372
  aristocracia aria, 105-07
  biografía, 93-94, 111-12
  capitalismo, 94-95
  cristianismo, 107-08, 111
  Escuela de Francfort y, 299-300
  heroísmo romántico, 101
  influencia de, 225-29, 230
  moral del amo y del esclavo, 106-08, 112-13, 229, 387

nacionalismo, 95
nihilismo vitalista, 346
pesimismo cultural y, 103-14
superhombre, 19, 110-11, 365
voluntad de poder, 105, 106n, 113, 230, 231-32, 336
y Burckhardt, 94-96, 100-01, 103, 112, 113-14
y decadencia, 53, 103-04, 105
y Schopenhauer, 97-98, 101
y Wagner, 96-103
Nihilismo, 251, 346
Nisard, Desiré, 52
Nkrumah, Kwame, 220, 222, 223, 224
Nock, Albert, Jay, 172
Nordau, Max, 117, 129, 130-32, 135, 178, 187, 227, 239, 282
North American Review, 165, 166
Nott, Josiah, 195, 391
Novela policial, orígenes, 128-29
Nueva Germania, 225
Nueva izquierda, 329, 366, 418-19
y pesimismo ecológico, 419-22
Nuevo imperio, El (Adams), 182
Nuevo liberalismo, 260, 267, 270, 293
"Nuevo orden internacional", 411

"Obligaciones políticas de la juventud alemana" (Spengler), 253
Obrero, El (Jünger), 250
Olmecas, 396
Optimismo, filosofías del, 243
Orfeo negro (Sartre), 361, 392
Organicismo, 86, 239, 446-48
en Henry Adams, 161
en *La decadencia de Occidente*, de Spengler, 239-44
Orgullo racial, 204, 215
Orientalismo, 57-59, 62, 65-67, 97, 193
romántico, 56-59, 62
Origen de la tragedia, El (Nietzsche), 100, 102
Origen de las especies, El (Darwin), 45
Orígenes de la Francia contemporánea, Los (Taine), 127
Orwell, George, 311

Paglia, Camille, 441
Palabras, Las (Sartre), 340
Palabras y las cosas, Las (Foucault), 351
Panafricanismo, 211-12, 215-16, 392
Pangermanismo, 77-78, 236
Pánico de 1893, 175
Paradoja optimista, 19
Partido Conservador, 267-68
Partido del Suelo Libre, 160
Partido Laborista, 263
Partido Nacional Socialista Obrero Alemán, 250
Partido Obrero Alemán, 250
Partido Populista, 174
Patrón oro, 177
Percy, Walker, 18
Perfil del negro americano (Pettigrew), 374
Personalidad
autoritaria, 316-320
estructura de la, 147
tercermundista, 370
Personalidad autoritaria, La (Adorno y otros), 317-20
Personalidad saludable en Fromm, 320-21
Pesimismo. *Véase* Pesimismo cultural; degeneración; pesimismo histórico; pesimismo racial
Pesimismo contemporáneo en el cine, 440-41, 442
Pesimismo cultural, 17, 236, 247, 261, 294, 440-49
alemán, 442
de izquierda y derecha, 442-44
en Francia. *Véase bajo Francia*
paradoja del, 19
presuntos fracasos de Estados Unidos, 439-42
raíces, 442-43
y ambientalismo, 399. *Véase también* Ecopesimismo
y decadencia, 17-19
y durabilidad del humanismo liberal, 448-49
y ecopesimismo, 414-29
y multiculturalismo, 364-71
y Nietzsche, 103-14
Pesimismo de entreguerra, 260, 261
Pesimismo histórico, 87-92, 239, 368, 442, 444, 448
en Burckhardt, 87-92, 112, 113-14
en Estados Unidos, 155-57

en la Escuela de Francfort, 314-15
pesimismo cultural como imagen invertida del, 444
Pesimismo racial, 55-82, 185-91, 197, 442. *Véase también* Afrocentrismo; Gobineau Arthur de;
auge en Estados Unidos, 185-91
como doctrina, 71-75
en Alemania, 75-82
mito ario y, 62-71, 78-79, 80
Petrarca, 29
Pettigrew, Thomas, 374
Phillips, Kevin, 13-14, 17
Picasso, Pablo, 304
Platón, 26, 54, 432
Plenge, Johann, 239
Ploetz, Alfred, 143, 255
Pobreza, 163, 173, 263-64
Poder político en Burckhardt, 91-92
Pógrom, 321
Polibio, 25
Política
ciclo de los sistemas políticos, 25
"estilo paranoico" en Estados Unidos, 157
la historia como, 86
Pollock, Friedrich, 305
Poole, Elijah. *Véase* Mohammed, Elijah
Positivismo, 146, 330-31
Positivismo liberal, 146
Pott, August Friedrich, 66, 71
Potter, Beatrice. *Véase* Webb, Beatrice
Power Elite, The (Mills), 312
Prefacio a Mademoiselle de Maupin (Gautier), 53
Pregunta por la tecnología, La (Heidegger), 404
Primera Guerra Mundial, 209, 238-39, 245, 271, 331, 335
Primitivismo, 65, 390
romántico, 390
Princesa Casamassima, La (Henry James), 172
Princesa Oscura (Du Bois), 193, 212-13
Príncipe, El (Maquiavelo), 26
Principios de la civilización occidental (Kidd), 273-74
Procesos mecánicos imitativos en Toynbee, 279-80
Programas de "estudios negros", 393
Progreso, idea de, 23
"Progreso, ley del", 44
Progreso y decadencia, teoría de, 23-54
apocalipsis cristiano, 28-29, 389
civilización y progreso, 29-40
críticos del, 36-40
decrepitud como etapa final, 47-78
en Comte, 44
en el pesimismo romántico, 48-54
en Hegel, 41-44
en Marx, 43
en Spencer, 44-48
fe decimonónica en el progreso, 40-48
historiadores científicos, 46-47
perspectivas grecorromanas, 24-28
raíces históricas, 23-29
teoría de la sociedad civil e Ilustración, 31-40, 372
Progreso y pobreza (George), 163, 172
Progresistas americanos, 172-73, 184, 187, 269
Proletariado interno y externo, 281, 283
Promesa de la Edad Oscura venidera, La (Stavrianos), 370
Protestant, Catholic, Jew (Herberg), 373
Proust, Marcel, 335
Prusianismo y socialismo (Spangler)m 248-49
Pufendorf, Samuel, 30
Pureza racial, 216, 218
Pynchon, Thomas, 17

¿Qué es el liberalismo? (Hobhouse), 267

Race matters (West), 13, 389
Radicalismo, 366-69
Rama dorada, La (Frazier), 47, 148
Ranke, Leopold von, 84-86
Ratzel, Friedrich, 202, 326, 424
Raza
clasificación de, 63, 64-65
división de la humanidad en razas, 62
e identidad grupal, 205
en Gobineau, 67-71
premisas raciales en Lombroso, 120-21

tesis anglosajona, 185-88
y descolonización, 360-62
y espíritu, 242
y negritud, 359-60, 392
y violencia revolucionaria en Fanon, 361-63
Real Instituto de Asuntos Internacionales, 272, 273
Real Sociedad Asiática (Londres), 57
Realismo legal, 173
Recapitulación, ley de, 147n
Recurrencia eterna (eterno retorno), 111
Recursos, agotamiento general de los, 408
Refinamiento de las costumbres, 31-34
Reflexiones intempestivas (Nietzsche), 100
Reflexiones sobre la Revolución en Francia (Burke), 49
Regeneración y ejercicio físico, 132
Regresión psicológica, 147-48
Reich, Charles, 419, 421
Reich, Wilhelm, 315
Rejuvenecimiento y mito ario, 78
Relaciones raciales en Estados Unidos, 192-224. *Véase también* Du Bois, W.E.B.
Du Bois y, 192-214, 220-24
Garvey y, 192, 194, 214-20, 376, 396, 442
nacionalismo negro, 203-08, 217-18, 378
Religión
en Gran Bretaña, decadencia de la, 263-64
en la teoría de los elementos sociales de Burckhardt, 89
en Toynbee, 284-85, 290
iglesia universal, 283-84
Renacimiento, 31
en Burckhardt, 91-92
Renacimiento, El (Gobineau), 75, 81, 92
Resistencia francesa, 343-44
Responsabilidad moral en Estados Unidos, 157-58
Retorno a la naturaleza en Alemania, 416-17
Revolución (*anakuklosis*), 25-27, 69, 308
Revolución Francesa, 39, 44, 48, 49, 70, 83, 89-90
Revolución Industrial, aparición del término, 263-64
Revolución Industrial, La (Toynbee, Sr.), 265
Revoluciones de 1848, impacto de las, 60-61
Revuelta contra la civilización, La (Stoddard), 187, 188
"Revuelta de la naturaleza", 324
Revuelta espartaquista, 247, 297-98, 302
Rhodes, Cecil, 244, 268n
Ricardo, David, 44
Rifkin, Jeremy, 430-31, 444
Ring der Norda, 143
Riqueza de las naciones, La (Smith), 39
Robertson, William, 33
Robur el conquistador (Verne), 402
Rodbertus-Jagetzow, K.J. von, 199
Roehm, Ernst, 257
"Romanos de la decadencia, Los" (pintura), 52
Romanticismo, 48-54
alemán, 49
auge de la decadencia y, 48-54
francés, 49, 53
industrialización y, 50
rechazo de la naturaleza como orden legal o racional, 399-400
revoluciones de 1848, 60-61
románticos reaccionarios, 49
Roosevelt, Theodore, 167, 174, 179, 181
Rosenberg, Alfred, 81, 144, 236, 250, 253, 390, 397, 398, 416
Rosetta, piedra, 57
Ross, E.A., 187, 389
Rougemont, Denis de, 334
Rousseau, Jean-Jacques, 23, 38-42, 196, 365, 428
Rozier, Bernard, 369
Rueda de la fortuna, 25, 38
Ruinas, Las (Volney), 37, 391
Ruskin, John, 264, 268n
Russell, Bertrand, 272, 289, 293

Sade, marqués de, 308, 353
Sadomasoquismo, 356-57
Said, Edward, 221, 381-82, 385, 388
Saint-Simon, Henri de, 40, 43, 44
Sale, Kirkpatrick, 17, 425-27
Samuelson, Robert, 439

Sánscrito, 65
Sartre, Jean-Paul, 287, 319, 325, 331, 338-49, 350, 364, 388, 392
biografía, 335-36, 365-66
comunismo y, 345-49
concepción de la libertad, 339-41, 356
existencialismo, 338-41
influencia de Fanon, 363
influencia de Heidegger, 338, 340, 341
pesimismo cultural, 335-36, 338-49, 350, 358-59
posguerra, 342-49
y el Tercer Mundo, 369-70
y la negritud, 360
y la violencia, 358-59
Savonarola, 29
Schacht, Richard, 105
Schell, Jonathan, 17, 412-14
Schemann, Ludwig, 76-78, 82, 103, 143, 200
Schiller, Friedrich, 49
Schlegel, Friedrich von, 49, 57, 65
Schlesinger, Arthur, 394, 443, 444
Schmitt, Carl, 247, 255
Schmoller, Gustav von, 136, 193, 200-01, 233
Schopenhauer, Arthur, 97-101, 243, 247, 301
Schopenhauer y la filosofía de la renuncia radical, 97-98
Schopenhauer y la voluntad humana, 97-98
Schumacher, Fritz, 420n
Schweitzer, Albert, 293
Scott, sir Walter, 50
Seeleleben ("alma vital"), 193
Self-made man (Kingdon), 434
Senior, Nassau, 44, 160
Segunda Guerra Mundial, 285-86, 341-43
Francia y a, 341-43
y el Holocausto, 321-22, 442
Segundo sexo, El (Beauvoir), 360
Selección natural, 119
Senett, Richard, 17
Sertima, Ivan van, 396
Ser y Tiempo (Heidegger), 336-37
Sessions, George, 435
Sexo y carácter (Weininger), 140-41n
Sexualidad, en Foucault, 356-57
Shaftesbury, conde de, 33
Shakespeare, William, 24, 25
Shaw, George Bernard, 139, 228
Shelley, Mary, 399
Sida, 357, 437-38
Siembra orgánica, 417
"Significación de la frontera en la historia de Estados Unidos, La" (Turner), 180
Simmel, Georg, 201, 227, 230, 233, 239, 303
Sistema de clases en Henry Adams, 165-66
Slotkin, Richard, 381, 431
Smith, Adam, 31, 33-34, 39, 49, 176, 262, 279, 307, 372
Snyder, Gary, 437
Sobre la libertad (Mill), 160
Socialdemócratas, 246
Socialismo, 43
auge en Gran Bretaña, 263
conflicto en Francia entre comunismo y, 333-34
en Brooks Adams, 173, 183-84
en Nietzsche, 95
tercermundista, 362
Socialismo nacionalista, en Spengler, 249-50, 252
Socialistas de sofá, 199, 200, 231
Socialistas fabianos, 266-67
Sociedad Asiática de París, 57
Sociedad civil, teoría iluminista de la, 32-40, 372
barbarie y, 39
civilización europea, 34-35
decadencia y autodestrucción, 35-40
en Brooks Adams, 175-78
etapas del proceso civilizador, 31-32
Sociedad como totalidad sistemática, 445-47
Sociedad de consumo, 324-25
Sociedad de Higiene Racial, 117, 143-44
Sociedad Fabiana, 263
Sociedad Gobineau, 79-80
Sociedad industrial, industrialización

en Brooks Adams, 171-79
en Du Bois, 209-10
en los románticos, 50-51
en Toynbee, 281
y degeneración, 125-30, 133-34
Sociedad Oriental Americana, 57
Sociedad tecnológica, La (Ellul), 405
Sociedad Thule, 250
Soledad Brother (Jackson), 379
Sombart, Werner, 232, 233, 234, 254, 255, 303, 368, 437
Somervell, D.C., 286
Sontag, Susan, 17, 365, 370
Sófocles, 24
Soljenitzin, Alexander, 18
Sorel, Georges, 228, 442
Soul on ice (Cleaver), 379
Southey, Robert, 50-51
Spencer, Herbert, 40, 44-48, 243, 266
Spengler, Oswald, 14, 17-18, 184, 211, 225, 228, 229-58, 326, 336, 368, 415, 417, 418, 437
autoritarismo de, 251
biografía, 229-30, 235, 236, 245-46, 254, 257
clasificación de las civilizaciones, 240-41
cultura y civilización, 240-42
en la civilización moderna, 425
identidad cultural de Alemania, 229-234
La decadencia de Occidente, 14, 211, 229, 238, 239-44, 245, 248, 250-51, 275, 337, 417, 437
Toynbee y las teorías racialvitalistas de Spengler, 276
y el liberalismo, 249
y el Partido Nazi, 252-57
y el socialismo nacionalista, 249-50, 252
y Hitler, 252-56
y la crisis de Marruecos, 237
y la República de Weimar, 245-58
y las etapas de la cultura, 241-44
y las filosofías del optimismo, 243
y Nietzsche, 229, 230
Spranger, Eduard, 255
Stalin, Joseph, 49, 222, 223, 311
Stalinismo, 222, 223, 311
apoyo de Sartre, 346, 347-48
Stavrianos, L.S., 370-71
Steiner, Rudolf, 416
Stevenson, Robert Louis, 128
Stoddard, Lothrop, 187, 188, 189, 192, 382
Stoker, Bram, 115, 129-30
Strasser, Gregor, 252, 257
Strauss, David, 84
Strauss, Richard, 227
Sueño americano, 375, 386
Suicidio (Durkheim), 121, 134
Superhombre, 19, 110-11, 365
Superioridad blanca, mito ario, 62-63
Superpoblación, 407
Supervivencia del más apto, 45
Supremacía económica de Estados Unidos, La (Adams), 182
Supremacía blanca, 191, 193-94
Supremacía negra, 193, 213
Surrealismo, 353

Taine, Hippolyte, 127
Takaki, Ronald, 384-85, 386
Tawney, R.H., 267
Taylor, E.B., 46
Tecnología y ciencia, 44, 331. *Véase también* Ecopesimismo
como reto a la cultura alemana, 232
decadencia, 399-406
en el ambientalismo alemán, 417-18
energía nuclear, 412
en Gore, 433-34
en Heidegger, 337-38
en la Escuela de Francfort, 309-11
en la visión romántica, 400-01
en Marcuse, 326-27
iluminismo americano, 155
perspectiva iluminista, 399-400
tecnología dura y tecnología blanda, 420
"Tecnología y cultura" (Sombart), 232
Temps modernes, Les (revista), 344, 346, 347
Tendencia de la historia, La (Adams), 161
Tennyson, Alfred Lord, 264, 268
Teología protestante, ataques contra la, 84-85
Teoría crítica, 302, 314

Teoría de la evolución, 117-20
Teoría de la identidad, 372-82
Teorías raciales, 63-65, 66, 193, 371-72
Teozoología (Liebenfels), 144
Tercer Mundo, introducción del término, 222
Tercer Reich, 248n, 256. *Véase también* Nazismo
Termodinámica, segunda ley de la, 47, 48
Teutones, 79-80. *Véase también* Mito ario/arianismo; pesimismo racial
Thierry, Augustin, 70
Thoreau, Henry David, 418, 436
Tiempo. *Véase también* Progreso y decadencia, teoría del
  la idea de declinación como teoría del, 23
  visión grecorromana, 24-25
Tierra en crisis, La (Gore), 14-15, 431-34
Tierra yerma, La (Eliot), 260
Tío Tom, 379
Tipos de humanidad (Nott), 195
Tipos de pensamiento racial, 194-97
Tocqueville, Alexis de, 72-74, 159-60, 448
  Gobineau y, 59, 62, 73-74
  y el pesimismo racial como doctrina, 73
Toffler, Alvin, 409
Tolerancia represiva, 325-26
Tolstoi, León, 131, 301
Tonnies, Ferdinand, 201, 235
Totalitarismo
  en Burckhardt, 91
  Stalinismo, 222, 223, 311, 346, 347-48
Tótem y tabú (Freud), 147
Toynbee, Arnold, J., 14, 17, 19, 259-94, 311, 364, 369, 402, 424
  biografía, 270-72, 275-76, 285-86
  clasificación de las civilizaciones, 275-76
  como humanista liberal, 260-61
  e Israel, 288-289
  en Estados Unidos, 286-88
  generación perdida de, 270-76
  legado de, 291-94
  y el estudio de la historia, 276-84
  y el internacionalismo, 272-75
  y el liberalismo inglés, 259-60, 262
  y el pesimismo de entreguerra, 260, 261
  y el vitalismo racial de Spengler, 276
  y Gobineau, 277
  y Hitler, 284-85
  y la decadencia de la civilización occidental, 289-91
  y la Inglaterra victoriana, 261-70
  y la religión, 284-85
Toynbee, Arnold, Sr., 264, 265, 266, 270, 272
Transitoriedad de la existencia humana, sentido de la, 24-25
Trilling, Lionel, 443
Troeltsch, Ernst, 201, 233, 235, 237
Tucídides, 26
Turgot, A.R.J., 35
Turner, Frederick Jackson, 180-81, 186
Turner, Henry M., 203, 215
Twain, Mark, 11

Übermensch. Véase Superhombre
Unabomber, 15-16, 17, 19, 428, 440
Una sola Tierra (Dubos y Ward), 409
Unión Soviética, y stalinismo, 222, 223, 311, 346, 347
Universidades alemanas, 231, 235-36, 254-55, 298
Utopía en Marcuse, 327, 328

Veinte mil leguas de viaje submarino (Verne), 402
Verdad y poder en Foucault, 355-56
Verne, Jules, 50, 401-02
Vichi y los intelectuales derechistas, 333-34, 342
Vico, Giambattista, 30, 54
Vida de Jesús (Strauss), 84
Vidal, Gore, 17
Vietnam, 289
Villela (delincuente), 115
Violencia
  desobediencia civil de los ecologistas, 436-37
  Fanon y la, 359-63
  Merleau-Ponty y la violencia "humanista" marxista, 346-47

negra, 380-81
revolucionaria, 361-63
y el pesimismo cultural francés, 358-63
Virchow, Rudolf, 141
Virgilio, 26-27
Virtud obrera, 131-32
Virtudes sociales colectivas, 135-36
Visión holística de la sociedad, 446-48
Visión profético-apocalíptica de la historia, 389
Vitalidad como juego de suma cero, la, 178
Vitalismo. *Véase también* Nietzsche, Friedrich
de Bergson, 331-33
determinista, 175-78
romántico, 191, 433
Volkgeist, 201, 235
en Du Bois, 202, 205
Volksseele ("alma del pueblo"), 202, 205-06
Vollgraff, Carl, 38
Volney, Constantine de, 37-38, 391, 396
Voltaire, 36, 307, 372
Voluntad de poder, 75, 355, 416
en Foucault, 355
en Nietzsche, 105, 106, 113, 230, 231-32, 336
Voluntad de querer, 337
Von Bulow, Cosima y Hans, 96

Wagner, Adolf, 193, 199-200, 201, 233, 243
Wagner, Cosima, 226
Wagner, Richard, 61, 75, 76, 96-103, 131, 226, 229
Wallace, Alfred R., 262-263n
Warburg, James E., 292
Ward, Barbara, 369, 409
Washington, Booker T., 205-06, 209
Waugh, Evelyn, 18, 287
Waverely (Scott), 50
Webb, Beatrice, 139, 267
Webb, Sidney, 139, 267n
Weber, Max, 134, 135, 248, 303, 308
Weimar, República de, 245-58, 314
constitución, 246, 248
Weininger, Otto, 140n
Wells, H.G., 139, 402-05
Welsing, Frances Cress, 397
Werth, Max Sebaldt von, 144
West, Cornel, 13, 17, 389-90
Williams, Chancellor, 394, 395, 396
Wills, Gary, 17
Wittgenstein, Ludwig, 248
Woltmann, Ludwig, 140
Woolf, Leonard, 271
Woolf, Virginia, 261, 271
Wordsworth, William, 48-51, 372
Worldwatch Institute, 411, 413
Wright, Richard, 374
Wundt, Wilhelm, 202, 205
Wycliffe, John, 29

Yockey, Francis Parker, 190, 398

Zimmern, Alfred, 272-74
Zivilisation y *Kultur*, conflicto entre, 200-01
Zola, Emile, 127, 131, 301

UNIVERSIDADE DA CORUÑA
CAMPUS DE FERROL
BIBLIOTECA CASA DO PATIO

esa extraña herencia antioccidental de Occidente que hoy se manifiesta, por ejemplo, en los movimientos ambientalistas más extremos. **Herman** insinúa que buena parte de las actuales «guerras culturales» ocurre entre quienes aún reconocen la importancia de valores civilizados y humanistas y quienes no creen en ellos.

Arthur Herman, historiador estadounidense, es coordinador del Programa de Civilización Occidental en la prestigiosa Smithsonian Institution. Vive en Chevy Chase, Maryland.

El siglo veinte ha demostrado la fuerza de la capacidad humana de progreso tecnológico. Muchos escépticos, sin embargo, rastrean ansiosamente las posibles señales de la decadencia de la civilización occidental. Y han conseguido sembrar ansiedad en numerosos ámbitos. Este libro cartografía el trasfondo cultural de esta consternación.

Herman busca las raíces de este decadentismo intelectual y muestra como importantes pensadores (entre ellos Nietzsche, Sartre y Foucault) han contribuido a convertirlo en la coherente ideología del «pesimismo cultural». Un libro serio y provocador, que muestra, además, como este «impulso» emigró desde la derecha a la izquierda durante el siglo veinte.

UNIVERSIDADE DA CORUÑA
Servicio de Bibliotecas
1700349536

ISBN 84-89691-77-0
9 788489 691773

EDITORIAL ANDRES BELLO